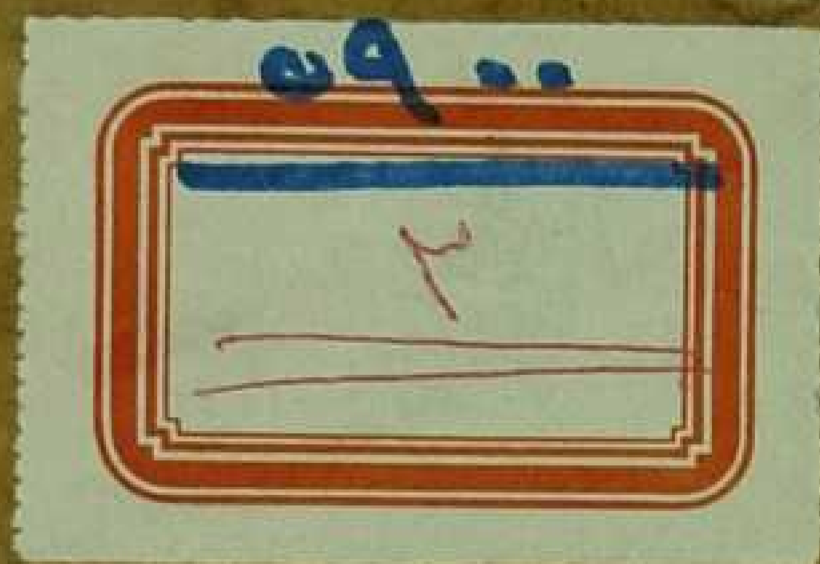

۵۹۰۰

٢١٤,٠٨ المسامرة شرح المسايرة لابن الهمام، تأليف ابن
م أبي شريف، محمد بن محمد ـ ٩٠٦هـ . كتب في
القرن الحادي عشر الهجري تقديراً .

١٢١ق ٣١س ٢٢×١٥سم

٥٩٠٠ م نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق١ ـ ١٢١)، خطها نسخ
١ حسن، طبع .

أوقاف بغداد ٢: ١٩٦ التيمورية ٤: ١٢٦

١ ـ أصول الدين أ ـ المؤلف
١١١٧١٨ ب ـ تاريخ النسخ ج ـ شرح المسايرة
١٧/ ٧/ ١٤١١هـ

٢١٤,٠٨ شرح السنوسي على صغرى الصغرى كلاهما للسنوسي،
م محمد بن يوسف ـ ٨٩٥هـ كتب سنة ١١٤٦هـ .

٤٥ق ٢٣س ٢٢×١٥سم

٥٩٠٠ م نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق١٢٣ ـ ١٦٧)، خطها نسخ
٢ معتاد .

الاعلام ٨: ٢٩ الأزهرية ٣: ٢٥١

١ ـ أصول الدين أ ـ المؤلف
١١١٧١٨ ب ـ تاريخ النسخ ج ـ شرح صغرى الصغرى
١٧/ ٧/ ١٤١٦


جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

كتاب المسامرة شرح المسايرة تأليف الشيخ الامام العالم العامل شيخ الاسلام كمال الدين محمد بن محمد بن ابي شريف الشافعي الاشعري
عفا الله تعالى عنه ولوالديه ولمشايخه بمنه وكرمه ولد رحمه الله تعالى ليلة السبت الخامس من ذي الحجة سنة اثنين وعشرين وثمانمائة
ببيت المقدس ونشأ في كنف ابيه وهو من اعيان المقادسة وعقلائهم وتردد الى مصر غير مرة واخذ الفنون عن مشايخ العصر
واخذ عن الكمال بن الهمام والعز عبد السلام البغدادي والعلاء القلقشندي والقاياتي وشيخ الاسلام ابن حجر واذن له كلهم او جلهم في
الاقراء وعظموه جدا منهم ابن الهمام وابن عبد السلام وشيخ الاسلام ابن حجر حيث قال انه شارك في المباحث الدالة على الاستعداد
وتأهل لان يعتني بما يعلمه وتحققه من مذهب الشافعي من اراد ويفيد في العلوم الحديثية ما يستفاد من المتن والاسناد علما باهليته لذلك
وتوغله في مضايق تلك المسالك وكان مما صنفه حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي استمد فيها من شرحه للشهاب الكوراني واخرى
على تفسير البيضاوي لكنها لم تكمل وشرحا على الارشاد لابن المقري وفصول ابن الهائم والزبد لابن رسلان ومختصر التنبيه لابن
النقيب والشفا ولم يكملا ومن نظمه يخاطب الكمال البارزي
يامن به اكتسب المعالي رفعة مذ حازها فغدت لاكرم حائز
ما للحسود الى كمالك مرتقى كم بين ذلك وبينه من حاجز
هل يستطيع معاند وحاسد ابدا نقيص فخر الكمال البارزي
من الضوء اللامع

وجد بخط الشيخ ما صورته توفي شيخنا شيخ الاسلام كمال الدين بن الهمام في سابع رمضان سنة ٨٦١ ودفن في يومه بجوار سيدي تاج الدين
ابن عطاء الله بالقرافة وصلى عليه عصره بسبيل المؤمنين في مشهد حافل شهده السلطان فمن دونه وقدم للصلاة عليه قاضي مذهبه
ابن الديري قال المقريزي في عقوده انه برع في الفقه والاصول والعربية وشارك في فنون وتجرد وسلك ثم ولي تدريس الشيخونية
مدة وتركها تنزها عنها وشرح الهداية والبديع وغير ذلك انتهى وترجمه الحافظ السخاوي بابسط من هذا

شرح المسايرة لابن الهمام
في العقايد المنجية في
الاخرة

من عواري الزمان لاضعف الاخوان
علي بن مصطفى ... استكتبه بدمشق
المحمية في ١٢٥ ولله الحمد
اولا واخرا وصلى الله
وسلم على سيدنا
محمد وعلى
اله وصحبه
وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

حمداً لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده • ورقم سطورها رسائل معلنة بوجوب وجوده • الكاشفة عن تمجيده • والصلاة والسلام على افضل من جاء من فضله بمزيده • محمد المصطفى وآله واصحابه القائمين بنصرة دين الله وتاييده • وتابعي سنته وجماعة صحابته في تقويم العقيد وتسديده وبعد فهذا توضيح لكتاب المسايرة • في العقايد المنجية في الآخرة • تاليف شيخنا الامام العلامة اوحد علما عصره • وواسطة عقد محققي عصره • كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام • جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام • وبواه مولاه مبوء صدق في دار السلام • قصدت فيه تقريب معانيه • وتبيين مبانيه • وتقرير مقاصده • وتحرير معاقده • سائلاً من الله سبحانه ان ينفع به لي ولمن قراه او رقمه • ولمن فهمه بعد ان فهمه • انه تعالى ولي كل نعمة • وبه العون والتوفيق والعصمة

قال المولف رحمه الله ورضي عنه بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد • وعملاً بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لابي داود وابن ماجة والنسائي في عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله اقطع وفي رواية للامام احمد في مسنده كل امر ذي بال لا يفتتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع هكذا اورده في المسند على التردد وفي رواية اوردها الخطيب في كتابه الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمدلة معاً عمل بكل منها لان الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم

الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين واما الحمد لله ففي جملة المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتيهما معاً متعذر اجيب بوجهين احدهما ان الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتداً لا الحقيقي فالكتاب العزيز مبدوء عرفاً بالفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدوءها الخطبة التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثاني ان المراد بالابتداء اعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمدلة بالاضافة الى ما بعده وقد اجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف والباء في بسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا بسم الله اؤلف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركاً باسم الله اؤلف اي اصنع فيكون التبرك في تاليف الكتاب ووضعه بكماله لا في ابتدائه خاصة فلذلك كان اولى من تقدير ابتدائي والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق وما هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة واصل معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف التفضل والاحسان على من رق له وهذا في حق الله تعالى محال ورحمته للعباد اما ارادة الانعام عليهم ودفع الضرر عنهم فيكون من الصفات المعنوية واما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحمد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته وافعاله واما تعريف مطلق الحمد بانه الوصف بالجميل الاختياري او بانه الثناء باللسان على الجميل الاختياري فانه لا يتناول الثناء على الله تعالى بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار فانه معنى الحدوث وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف ظاهر واللام في الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالاحتمالات اربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد

اما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد
مختص به تعالى او مستحق له واما على الجنس فبالالتزام لان
المعنى ان جنس المحامد مختص به تعالى او مستحق له ويلزم منه ان
لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتا
له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف
لمدلول الحمد لله تعالى ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى
وكونها انشائية بمعنى ان قائل الحمد لله منشئ للثناء على الله
سبحانه بمعناها وهو ان كل حمد مختص به او مستحق له تعالى
معنى لغوي لا ينافي كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى
الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا وقد راعى المصنف رحمه الله
براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقايد من الذات
الواجب الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد
والنبوات بقوله **بارئ الامم** الى اخره والبارئ المنشئ
وقيل الخالق خلقا بريا من التفاوت والتنافر اي منشئ انواع
الحيوان او خالقها قال الله تعالى وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم او منشئ نوع الانسان
امة بعد امة او خالقهم كذلك خلقا بريا مما ذكر والامة
تطلق لمعان واللايق منها هنا الجماعة وقد تخص بالجماعة
الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعايهم الى
الله يسمون امة الدعوة فان آمنوا او جماعة منهم سمي
المومنون امة الملة **ومولي النعم** اي مانح الامور المنعم
بها عموما من الايجاد والامداد بالبقا ومن السمع والبصر وساير
القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات
وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهي والرفعة
وغيرها **الذي لا راد لما حكم** اي لحكمه او لما قضى بوقوعه
او بعدم وقوعه **ولا مانع لما اعطى وقسم** لان كل شيء
في قبضته ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شيء
سبحانه **المتفرد في وجوده بالقدم** وسياتي بيان معناه
واعلم انه قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتفرد
بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع ان
الاسماء توقيفية على الراجح وهو قول الاشعري ولم يرد بذلك سمع

كلهم

وان

وان ورد اصلها كالواحد والاحد وما بمعناه كالقدوس
بالنسبة الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها اما على قول القاضي
ابي بكر الباقلاني وهو انه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى
اذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع
او على مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق
دون توقيف في الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم
لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما
معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة
في حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقايد وفي
قوله **الحاكم على من سواه بالفناء والعدم** تنبيه على انه مع
تفرده بالقدم متفرد بالبقاء ايضا وفي قوله **ثم يعيدهم**
بعد افنائهم **لفصل القضا بينهم فياخذ للمظلوم ممن ظلم** اي ممن
ظلمه تنبيه على ان من الحكمة في الاعادة فصل القضا بين المظلوم
وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهائم لهذا الشان
وفي قوله **ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم** تعالى وجرى
به القلم من عملها وجزائه **ويتداركه بعفوه ومن شاء منه انتقم**
جرى على مذهب اهل السنة والجماعة من ان كلا من العمل والجزاء
راجع الى المشيئة الالهية فلو شاء تعالى لما اثاب المطيع ولو
اوجد منه طاعة وان العاصي في المشيئة ان شاء عفى
عنه وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسياتي
ذلك في محله **له الامر كله لا يسال عما فعل والحكم** اي حكم به او اوجده
من الحكم في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته او عما احكمه
من ذلك وفيه الاشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شيء نفيا
لمذهب اهل الاعتزال **والصلاة** وهي من الله تعالى الرحمة
خص الانبياء من بين ساير البشر بالافراد بالدعا بالرحمة بلفظ الصلاة
تعظيما لهم **والسلام** وهو تحية معناها الدعا بالسلامة **على
عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الانس والجن**
ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغنا بهذا الوصف عن
التصريح بالاسم لبلوغ انفراده بهذا الوصف حدا يغني
بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية في انه المخصوص بسيادة
ولد آدم وفي انه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن كافة

يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح
اتصافه به ولم يوهم نقصا ولم يرد به سمع

من شاء

احكم

بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم العائد نفعها الى العباد
المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد
كما هو مذهب اهل السنة لا انها باعثة على شرعيتها كما يميل
اليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بان افعاله تعالى
تعلل بالاغراض اذ الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على فعله
وهو متعال عن ان يبعثه شي على شي صلى الله عليه وعلى آله
وصحبه معادن الفخار بفتح الفاء اى الصفات التي يفتخر بها
والكرم اى الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض كرر الصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم لان الصلاة الاولى واقعة قبل
ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر انفا والثانية واقعة
بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا لامره المؤكد بالصلاة
عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره وآله اصله اهل
كما اقتصر عليه في الكشاف وهو من آل الى كذا يؤول اذا رجع
اليه بقرابة او راى وغيرهما كما ذهب اليه الكسائي ورجحه
بعض المتاخرين وقد خص الشرع عند الشافعي رضي الله تعالى
عنه بلفظ الآل مؤمني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف من بين
سائر اهله او من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل
المبين في الفقهيات في قسم الفي والغنيمة وقيل آله اهله الادنون
وعشيرته الاقربون وهو بهذا التفسير قد يتناول بني عبد
شمس وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بني المطلب في
القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى
الصحابي وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات
على الاسلام وان تخللت ردة وقوله ما اضا نجم وافل اى
غاب وهطل غيث اى تتابع نزوله وانسجم اى سال مقصود به
تأبيد الصلاة بمدة بقا الدنيا فان زوال كل من الاضاءة والافول
ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها
ويحتمل ان يراد هنا التابيد بقوله ما اضا نجم وافل ويراد
بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرر ذلك وعقب
الصلاة بالسلام المؤكد فقال وسلم تسليما امتثالا لقوله تعالى
صلوا عليه وسلموا تسليما وبعد فان هذه الفا اما على توهم
اما واما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها

وهذا

وهذا شروع في بيان سبب تاليف الكتاب وهو ان بعض
القراء من الاخوان في الله تعالى كان قد شرع في قراءة الرسالة
القدسية للامام الحجة حجة الاسلام ابي حامد محمد بن
محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي تغمده الله تعالى برحمته واسكنه
دار كرامته وهي الرسالة التي كتبها لاهل القدس مفردة ثم
اودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب الاحيا
الاربعين فلما توسطها القاري المشار اليه احب ان اختصرها
واحببت انا ايضا ذلك فشرعت على هذا القصد يعني قصد
الاختصار فلم استمر عليه الا نحو ورقتين من الاصل ومما كتبته
وتعرض للخاطر استحسان زيادات على ما في الرسالة المشار
اليها ان الراي الذي يريني اى يجلو في الرؤية القلبية التي هي
الراي ان اذكرها اى تلك الزيادات فيها لمقاصد تحرير
العقايد وانه تتم لطالب الغرض كذا في النسخ ولعله لغرض
الطالب ويحصل فيه تقديم وتاخير اى طالب تحرير العقايد
او طالب اختصار الرسالة فلم يزل هذا الاستحسان او المستحسن
يزداد حتى خرج التاليف عن القصد الاول وهو قصد الاختصار
المجرد فلم يبق الا كتابا مستقلا لكثرة زياداته غير انه
مساير اى مساير لكتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية
في تراجمه لحسن ترتيبها وبديع اسلوبها وزدت عليها اى على
التراجم المشار اليها خاتمة بعدها ومقدمة في صدر الركن
الاول وربما اوردت مسائل تراجم عديدة في ترجمة واحدة
كما صنع في تراجم الركن الثاني اختصارا او تقريبا وبالغت
في توضيحه وتسهيله اذ لم اضعه الا ليسهل اى ليكون سهلا
على الاوساط والمبتدئين ليعم نفعه وها هو ذا اسال الله
لا سواه اسالا ان ينفعني به في الاخرة وينفع به من قراه في
الاخرة فان النفع فيها هو المطلب الاعلى والمقصد الاهم
انه تعالى المولي للجميل المنعم به وهو حسبي اى محسبي وكافي
ونعم الوكيل سبحانه وسميته كتاب المسايرة في العقايد
المنجية في الاخرة لانه ساير تراجم كتاب الامام الغزالي اعني انه
ترجم بها وان خالف ترتيبه في بعضها والمسايرة في الاصل مفاعلة
من السير وهي اذ سير الركبان متحاذيين اطلق هنا مجازا على

الغزالي بتشديد الزاي نسبة الى الغزال لغة اهل خوارزم
وجرجان فانهم ينسبون الى القصار والعطار القصاري
والعطاري وقيل بتخفيف الزاي نسبة الى غزالة قرية من قرى طوس
وهو خلاف المشهور قاله ابن خلكان وهو [illegible]
كتاب الاحياء ولد سنة ٤٥٠ وتوفي سنة ٥٠٥ وعمره خمس وخمسين
سنة كذا ذكره السبكي والاسنوي

محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه وينحصر كتاب
المسايرة بعد المقدمة اي ينحصر ما عدا المقدمة منه في اربعة
اركان معقودة للكلام في معرفة الذات والصفات والافعال
وصدق الرسول وخاتمة معقودة للكلام في الايمان والاسلام
وما يتصل بهما ووضعها عقب الاركان الاربعة ماخوذ من الغزالي
ايضا فانه عقد في كتاب الاحيا فصلا للكلام في الايمان
والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية
الركن الاول معقود للكلام في ذات الله تعالى الركن الثاني
معقود للكلام في صفاته تعالى الركن الثالث معقود للكلام
في افعاله تعالى الركن الرابع معقود للكلام في صدق رسول
الله صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول
الركن الاول في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة اصول وهي
العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وانه
يرى وانه واحد المقدمة في تعريف الفن اي فن العقايد علم صح
المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة
الكلام التفصيلي في الفن اخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع
في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام على ترتيب
الكتاب والكلام اي الفن المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما
عليها من العقايد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة
علما اي من جهة كون تلك المعرفة علما في اكثر العقايد وظنا
في البعض منها والمراد بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها خلقكم من نفس واحدة والعلم
حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس وعقل وعادة
والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف ماخوذ من قول ابي
حنيفة رضي الله تعالى عنه الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
غير ان ابا حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه
المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية والفقه الاكبر
وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية اي الاعتقادية والمصنف
قصد تعريف الثاني فقط فاسقط قوله ما لها لان القصد
ادخال معرفة اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من

مطلب الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها

مقصود

مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات
الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فاخرجها بقوله من العقا يد
المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسياتي
بيان معنى الاسلام في الخاتمة ثم ان كان المراد بما عليها منها صح
ما طلب طلبا جازما اي ما هو واجب ومحرم عليها فيخرج
به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات وان
كان المراد به ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما او غير
جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة ايضا بقوله من
العقايد والادلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري واعتبار الامكان ليتناول التعريف
ما قبل النظر اذ الدليل دليل قبل ان ينظر فيه والصحيح وهو
النظر من جهة الدلالة احتراز عن الفاسد اذ لا اعتبار به
وان اتفق ان يفضي الى المطلوب والتقييد بالخبري احتراز
عن المعرف فانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة
متعلق بقوله معرفة اي معرفة ما ذكرنا ناشئة عن الادلة
وهو صريح في ان التقليد غير كاف في العقايد واعلم
ان انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد يسمى الفكر
قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك ومنه
اكثر حديث النفس فمعرفة مسايل الاعتقاد كحدوث العالم
ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه عن ادلتها
فرض عين على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا
هو الذي رجحه الامام الرازي والآمدي والمراد النظر بدليل
اجمالي اما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه
والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق
المتاهلين له واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه
الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا
محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام
وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى ومعرفة صفاته
الذاتية ومحال وجوب الظن كبعض شروط النبوة وكيفية
اعادة المعدوم والسؤال في القبر وكيفيته انما نستفيده
من خارج لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدا خبره قوله من خارج

اذ التقليد في ذلك لا يسمى معرفة صح

وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك احوال ونعوت
وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى الذكورة فقد اختلف
في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى انها غير شرط
كما سنذكره في محله ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين
ظنية واما كيفية اعادة المعدوم فستعرف في محلها
انها ظنية ومن مباحث وهو انه يقال لك ان تمنع وجوب
اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة
حتى لو لقي العبد ربه سبحانه خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما
اشبههما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالانبياء
عليهم الصلاة والسلام هو من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان
بانه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا
والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد ان الله تعالى يحيي
الموتى ويبعثهم للجزاء اذ لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية
اعادتهم فهاتان المسئلتان وما اشبههما ليس مما يجب على
النفس معرفته فلا يحتاج ادخاله في التعريف بقوله وظنا
في البعض وقد بينه حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد على
عدم وجوب الاعتقاد في اشباهها من المسائل وبالله
التوفيق واما السؤال فليس من الظنيات لان ادلته متواترة
معنى والمتواتر المعنوي مفيد للقطع ويعتقد بارادة الكيفية
فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو ان المسؤول
عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ يرد
فلا يبقى ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بانه العلم بالعقائد
الدينية عن الادلة اليقينية وقوله **والحاصل منها** اشارة
الى ايراد على التعريف وجواب عنه اما الايراد فهو انه اما
الايراد فهو انه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد
معادا اي مرة ثانية **من اعادة النظر** في الدليل فانه معدود
من علم الكلام مع انه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت
معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر
فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع
واما الجواب فهو منع ان الحاصل ثانيا من اعادة النظر
معدود من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله

حصوله اولا اذ هو المعرفة واما باعتبار حصوله الثاني
فليس منه اذ ليس معرفة فهو **خارج** عن التعريف **من حيث**
هو كذلك اي من حيث انه معاد **داخل من حيث حصوله الاول**
من النظر في الدليل اولا **وهي** اي هذه الحيثية **حيثية ثابتة**
له وان اتصف بكونه معادا ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه
ان الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لاعادة النظر
دون نسيان اما اذا كانت اعادة النظر بعد نسيان لما
حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب
باستيناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة
وهو من علم الكلام من هذه الحيثية ايضا ولا اعتراض
به على التعريف وقد يرد على التعريف ايضا انه لا يتناول
مباحث الامامة مع انها من علم الكلام لذكرها في كتبه
والجواب بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام وقد اشار
المصنف الى هذا الايراد وجوابه بقوله **ومباحث الامامة**
ليست منه بل هي من المتممات وبيان ذلك ان مباحث الامامة
من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات
وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها
كتب الفروع وهي مسطورة فيها وانما كانت متممة في علم
الكلام لانها لما شاعت في الامامة من اهل البدع اعتقادات
فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على
قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ادرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن
الحق فيها تتميما لفائدة علم الكلام على ان بعضهم ادخلها
في تعريف علم الكلام فقال هو البحث عن احوال الصانع
والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه
ادخالها ان من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ... ثم عمر رض
ثم عثمان ثم علي واعتقاد انهم في الفضل كذلك والخلاف في
ذلك كما سنبينه في محله ان شاء الله تعالى وفي الاساس يمكن في
قوله من المتممات تنبيه على ان في علم الكلام من المتممات غيرها
كالكلام في التوبة لانه من مباحث الفروع ايضا **ومنها**

خ٢ العقايد

وموضوعه اي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن احواله
الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها يعد
علما واحدا وعنها تميزه عن سائر العلوم هو المعلومات التي يحمل
عليها ما اي شيء تصير معه عقيدة دينية او وسيلة لذلك
فانه يبحث فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم والوحدة والعلم
والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد
والجسمية ونحوها وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث
والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفنا ونحوها وكل
ذلك بحث عن احوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى قديم
او الباري تعالى واحد او عليم او نحوها او الجسم حادث او قابل
عادته بعد الفنا حتى فقد حمل على المعلوم ما صار معه
عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا
فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدا العقيدة دينية
فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل
المصنف عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول
محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد
الدينية معتبرة فيها واعلم انه لا يليق تسمية ما يجب للباري
تعالى وما يمتنع في حقه صفات لا احوالا لاشعار الحال بالتحول
والانتقال وهو على الباري تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق
الاحوال على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام بنا على
اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات
العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم
عن احواله الذاتية اي التي تلحقه لذاته او لجزئه او لخارج
عنه مساو له وبينوا ان موضوع علم الكلام المحدثات
اذ يبحث فيه عن احوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية
على ما مر واما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية
الاعتقادية واما غايته فهي ان يصير الايمان والتصديق
بالاحكام الشرعية محكما الاصل الاول العلم بوجوده
تعالى واولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار
ما اشتمل عليه القران فليس بعد بيان الله تعالى بيان وقد ارشد

الاصل الاول العلم بوجوده

او شد سبحانه اليه اي الى وجوده تعالى بايات نحو قوله تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله
من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لايات الاية ونحو قوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه
ام نحن الخالقون وقوله تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم
تزرعونه ام نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما اي
متحطما وهو المتكسر ليبسه وقوله تعالى افرايتم الماء الذي
تشربون ءانتم انزلتموه من المزن اي السحاب ام نحن
المنزلون لو نشاء جعلناه اجاجا اي شديد الملوحة لا يمكن
ذوقه وقوله تعالى افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم
شجرتها ام نحن المنشئون فمن اداد نظره في عجايب هذه المذكو
رات
من خلق الارضين والسموات وبدايع فطرة الحيوان والنبات
وسائر ما اشتملت عليه الايات اضطره ذلك الى الحكم بان
هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني كل
منها عن صانع اوجده من العدم وحكيم رتبه على قانون اودع
فيه فنونا من الحكم وعلى هذا درج كل العقلاء الا من لا عبرة
بمكابرته وهم بعض الدهرية انما كفروا بالاشراك حيث ادعوا
مع الله الها اخر ونسبة اي وبنسبة بعض الحوادث الى غيره
تعالى وانكاره اي وبانكار ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث
واحياء الموتى ومثل المصنف الذين اشركوا بقوله كالمجوس
بالنسبة الى النار حيث عبدوها فدعوها الها اخر تعالى
الله والوثنيين بالاصنام اي بسببها فانهم عبدوها والصا
ئبة
بالكواكب اي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى
واما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون
الشر الى اهرمن والوثنيون ينسبون بعض الاثار الى الاصنام
كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا
بسوء والصابئون ينسبون بعض الاثار الى الكواكب تعالى
الله عما يشركون واعترف الكل بان خلق السموات والارض
والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن سالتهم

من
اي ما تقذفونه في الارحام من النطف صح
اي تبذرون حبه صح
اي تنبتونه صح
اي تستخرجونها بقدح الزناد صح
اي تستخرجونها من الزناد صح
لتلك الشجرة صح
والعقلاء الذين حكم بكفرهم شرعا صح

خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا اى الاعتراف بما
ذكر كان ثابتا فى فطرهم من مبداء خلقهم قد جبلت عليه
عقولهم قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى
فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن
اكثر الناس لا يعلمون ولذا اى لكون الاعتراف بما ذكرنا
ثابتا فى فطرهم كان المنهج من الانبياء المبعوثين عليهم
الصلاة والسلام دعوة الخلق الى التوحيد والمراد به هنا
اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم
واستحقاق العبادة وخلق الاجسام بدليل انه بين التوحيد
بقوله شهادة ان لا اله الا الله دون ان يشهدوا ان للخلق
الها لما ان ذلك كان ثابتا فى فطرهم ففى فطرة الانسان
وشهادة ايات القران ما يغنى عن اقامة البرهان ولكن من
رتب العلماء النظار على سبيل الاستظهار لاثباته اى لاثبات
وجود البارى تعالى بدليل العقل مقدمتين فاقتفاهم حجة
الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم العالم اى
ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث والحادث وهو ما كان
معدوما ثم وجد اى الممكن لا يستغنى عن سبب يحدثه اى يرجح
وجوده على عدمه اما المقدمة الثانية وهى قولهم الحادث
لا يستغنى عن سبب يحدثه فضرورية ومعلوم ان الضرورى
لا يستدل لاثباته ولكن ينبه عليه وقد نبه عليها بان
اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله اى ما قبل
ذلك الوقت من الاوقات وما بعده منها مفتقر الى المرجح
المخصص لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتاخره عنه
ووقوعه فيه امر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه فى ذلك
الوقت على تقدمه عليه وتاخره عنه لان الترجيح
من غير مرجح محال واما المقدمة الاولى وهى قولهم العالم
حادث فاعلم اولا ان العالم كما سياتى جواهر واعراض
فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محل يقوم به
والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر
بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة بمعنى وان
كان الجسم اخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين

جوهرين او اكثر على الخلاف فى اقل ما يتركب منه الجسم على ما بين
فى المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا
تقرر ذلك فاعلم ان المصنف قد استدل لغيره لاثبات المقدمة
الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه
على الاول منهما بقوله فالاعراض ظاهرة الافتقار اى الى
المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر
ونبه على الثانى منهما مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله
وهى ايضا قائمة بالجسم مفتقرة فى تحققها اليه فاذا تحقق
تحقق حدوثها لتوقف وجودها على وجوده ويدل على
حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه ثلاث دعاو اما
الاولى وهى ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فظاهر
لانه من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل
ناكبا ولمتن الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذ
معناها من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين
واما الدعوى الثانية وهى ان الحركة والسكون حادثان
فقد استدل عليها المصنف بطريقين اشار الى الاول منهما
بقوله فالمشهود من تعاقبهما اى كون كل منهما يعقب الاخر
يخلفه فى محله عند ذهابه ومن انقضائهما اى ذهابهما وكل
ذهاب كل منهما عند وجود الاخر مشاهد فيه اى فى
ذلك التعاقب والانقضاء حدوث كل منهما بعد عدمه
وما لم يشاهد من الاجسام الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه
الحركة بزلزلة مثلا وغيرها وتولد وغيرها يغنى عن قوله
مثلا والعكس وكذا يجوز عقلا قلبه اى قلب الجبل المدلول عليه
بقوله الجبال ذهبا ونحوه كفضة او نحاس وحديد
وتجويزه اى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب تجويز عروض
الحوادث على محلها ومحل الحوادث حادث على ما بين فى اثبات
الدعوى الثالثة واشار الى الطريق الثانى بقوله ولان
السابق فقوله ولان عطف على قوله فالمشهود اذ التقدير
واما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلان ما شوهد
الى اخره ولان السابق اى من الحركة والسكون لو تقدمه

بيانه

استحالة عدمه على ما نبين في وجوب بقاء الباري جل ذكره
في الاصل الثالث من ان وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف
عنها وتجويز طريان الضد على محل هو تجويز العدم على ضده
الذي كان بذلك المحل اوله ضرورة اذ الضدين يمتنع عقلا
اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد
الطارئ تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجويز
العدم على هذا الضد ~~ولا يخفى ان تجويز العدم على~~
~~هذا الضد~~ ولا يخفى ان تجويز الطريان يستلزم تجويز
العدم لانه هو واما الدعوى الثالثة وهي ان ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث فلانه لو لم يكن اي فبرهانها انه لو لم
يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها مترتبة
كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك اي حركاتها
اليومية فما لم ينقض ما لا اول له من الحوادث لم تنته النوبة
الى وجود الحادث الحاضر لان الحركة اليومية المعينة مشروط
وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروط
بمثل ذلك وهلم جرا وانقضاء ما لا اول له محال لانك اذا لاحظت
الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلاحظته وهلم جرا
على الترتيب لم تنقض الى نهاية ودخول ما لا نهاية له من
الحوادث في الوجود محال والا اي وان لم يكن ما ذكرنا
من عدم انقضائك الى نهاية لكان لها اي لتلك الحوادث
اول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر
محال على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو وجود
حوادث لا اول لها لكنه اي الحادث الحاضر ثابت ضرورة
فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها فانتفى
اي فلانتفاء وجود حوادث لا اول لها انتفى ملزومه
وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه بجوهره
كما اشار اليه بقوله فما لا يخلو عن الحوادث قديما حادث
وبعد ثبوت ذلك نقول في اثبات حدوث العالم هذا العالم
لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث فهذا
العالم حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد
معلوما بالضرورة كما تقدم في صدر الاستدلال وذلك الموجد

٩

مطلب كلمة الجلالة

الاصل الثاني انه تعالى قديم

بلغ

الموجد هو سبحانه المعني اي المقصود بالاسم الذي هو الله
فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع
صفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم في
مسمى كلمة الجلالة عبارة اخرى وهي انه اسم للحقيقة
العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية
في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه ولما تم
في الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب واصله كالشرح
لهذه العبارة الاصل الثاني انه اي الباري تعالى قديم
لا اول له اي لم يسبق وجوده عدم وهذا التفسير للقديم
ينبه على ان القدم في حق الله تعالى بمعنى الازلية التي هي كون
وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف
للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون القديم وليس القدم
معنى زائدا على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد وليس
تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود
ونفي عدم سابق فلا تظنن ان القدم معنى زائد على ذات
القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زائد
عليه ويتسلسل الى غير نهاية انتهى واستدل على اثبات صفة
القدم بقوله لانه لو كان حادثا لافتقر الى محدث فينقل
الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله
اي فهو مسمى كلمة الجلالة والا اي وان لم يكن قديما كان
حادثا ونقلنا الكلام الى محدثه وهكذا فان تسلسل لا
الى نهاية لزم عدم حصول حادث منها اصلا كما ذكرناه في
الاصل السابق من ان المحال الذي هو وجود حوادث لا اول
لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم
ضرورة بل اللزوم هنا باولى اي بطريق هو اولى مما ذكرناه
اي من الطريق الذي ذكرناه في استلزام حوادث لا اول لها
استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتب على اي
ترتب معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما
يليها غير ان ايجاد كل للآخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه
عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على
ان قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة وهي ان العلة توجب

المعلول وكذلك الطريق المذكور في حوادث لا اول لها المعرض
عنه غير مجرد ترتب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون
كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة
بالحس او العقل فيجب اذن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد
لا اول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد
الذي لا اول له تعالى وتقدس عن كل نقيصة سبحانه قال امام
الحرمين رحمه الله تعالى في الارشاد فان قيل في اثبات موجود
لا اول له اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا
يعقل استمرار وجود الا في اوقات وذلك يؤدي الى
اثبات حوادث لا اول لها اي وقد تبين بطلانه قلنا
هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات
فهي وقتية والمستمر في العادات التعبير بالاوقات حركات
الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت
فليس من شرط وجود الشيء اذ يقارنه موجود آخر اذ الوجود
يتعلق احدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود
الى وقت وقدرت الاوقات وذلك يجر الى جهالات لا
ينتحلها عاقل فالباري تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد
بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد

الاصل الثالث

الاصل الثالث في البقا وهو ان الله تعالى ابدي ليس
لوجوده آخر اي يستحيل ان يلحقه عدم لانه قد ثبت
قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو جاز
عدمه لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة لما مر من استحالة
الترجيح بلا مرجح فاما ان ينعدم بنفسه بان يكون انعدامه
اثر القدم نفسه او ينعدم بعدم يضاده فيمتنع وجوده
معه وسكت عن الشرط والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما
لعلية انعدام المثل والخلاف والاول وهو انعدامه
بنفسه باطل لانه لما ثبت انه الموجود الذي استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى الغير
فلزم ان يكون وجوده له من نفسه اي اقتضته ذاته
المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت ان وجوده مقتضى ذاته
المقدسة استحال ان تؤثر ذاته عدمها لان ما بالذات

اي

اي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها وقيد
تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل
الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه وكذا الثاني ن
وهو انعدامه بعدم يضاده باطل ايضا لان ذلك الضد
المقتضي نفيه اما قديم او حادث لا يجوز الاول وهو كونه
قديما والا لو جاز كون ذلك الضد قديما لم يوجد معه
اي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من
الابتداء اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين
اللذين اتصفا به وقد ثبت وجوده تعالى ازلا ومحال وجود ه
في القدم ومعه ضده لما مر بيانه من ان التضاد يمنع الاجتماع ع
ولا يجوز الثاني ايضا وهو كون ذلك الضد حادثا
اذ ليس الحادث في مضادته اي باعتبار مضادته القديم
بحيث يقطع اي الحادث وجوده اي وجود ضده القديم
باولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع اي
القديم وجوده اي وجود ضده الحادث بل القديم اولى
بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود
ضده القديم ورفعه لان الدفع اهون من الرفع وللقدم
اقوى من الحادث

الاصل الرابع

الاصل الرابع انه تعالى ليس بجوهر
متحيز اي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى وقولهم
بتحيز وصف كاشف لا مخصص لما مر من ان الجوهر لا يخلو ص
تحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم
الذي يشغله الجوهر والا اي وان لا يكن كذلك بان كان
جوهرا لكان اما متحركا في حيزه او ساكنا فيه لانه لا بد له
عن احدهما وهما اي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله
متحركا او ساكنا حادثان لما عرفته فيما سبق فكان لا
يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه اي بسبب ما قدمناه
في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه
تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولو
كالجهة وسياتي بيان ذلك في الاصل السابع فان سماه
احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز

بلغ مقابلة

من اثبات الجهة والاحاطة ونحوها فاما خطاؤه في
التسمية اي من حيث اطلاق لفظ الجوهر لا من حيث
المعنى لما سياتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ
الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام
نقص تعالى الله سبحانه عن ان يتطرق الى سرادقات عظمته
شائبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزى
وهو احقر الاشياء مقدارا

الاصل الخامس

الاصل الخامس انه تعالى
ليس بجسم والجسم هو المولف من جواهر فرده وهي الاجزاء التي
لا تتجزى او ابطال كونه جوهرا كما مر في الاصل
الرابع يستقل به اي بابطال كونه جسما لانه اذا بطل
كونه جوهرا مخصوصا بحيز ومركبا من جوهر مع ما في
الجسمية من زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة
والمقدار والاجتماع والانفراد فان كلا منها ينافي الوجوب
الذاتي لاقتضائها الاحتياج على ما قرر في المطولات فان
سماه احد جسما وقال لا كالاجسام يعني في نفي لوازم الجسمية
كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود واخرون
منهم قالوا هو جسم بمعنى انه قائم بنفسه فاخطأوا بذلك
ومن اخطا بذلك فانما خطاؤه في اطلاق الاسم لا في المعنى
كالاول اي كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطاه كذلك
كما مر هذا اعني خطا من اطلق الاول والثاني ثابت
بالاجماع من القائلين بان الاسماء توقيفية والقائلين
بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف
وظاهر عبارة المتن ان محل الاجماع خطأ المخطي في
اطلاق اسم الجسم او الجوهر دون المعنى وهو خطأ ثاني
ولا وجه لما شرحنا به العبارة من ان قوله بالاجماع
خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع
تخطئة من اطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل منهما
ظاهر على قول القائلين بالتوقيف واما على القول بالا
شتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت
سمعا اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف
فبينه المصنف بقوله فانه اي فان الشان انه لم يوجد

يشعر بالجلال و صح

في

في السمع اي الكتاب والسنة ما يسوغ اطلاقه اي اطلاق
اسم الجسم او الجوهر ليجوز اطلاقه على قول القائلين بالاشتقاق
في الاسماء وهم المعتزلة والقاضي ابو بكر من ائمتنا فامتنع
اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط ونبه على
انتفاء الشرط الثاني بمنا معه بقوله ولان شرطه اي
شرط القول بالاشتقاق في الاسماء عند القائلين به بعد
السمع اي بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى الذي هو ماخذ
الاشتقاق ان لا يوهم اطلاقه نقصا وكل من شرطي الاطلاق
منتف اما الاول فلان المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر
محال على الباري تعالى ولم يرد سمعا اتصافه بماخذ الاشتقاق
بمعنى مجازي لواحد منهما واما الثاني فنبه على انتفائه
بقوله واسم الجسم يقتضيه اي النقص من حيث اقتضاؤه
الافتقار الى اجزائه التي تركب منها فهو اي الافتقار اعظم
مقتض للحدوث وقد اعتبر على قول الاشتقاق ايضا ان
يكون في اللفظ الذي يطلق اشعار بالاجلال والتعظيم وتحرير
محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق
كما في المقاصد هو ما اتصف الباري تعالى بمعناه ولم يرد
اذن ولا منع ولا من مرادفه وكان مشعرا بالجلال من غير
وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو الزارع
والرامي فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله تعالى أانتم تزرعونه
ام نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
اذا تقرر ذلك وانه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم فمن اطلقه
فهو عاص بذلك الاطلاق بل قد كفره بعضهم يعني من
الاسلاميين وانه مما اطلق تعالى عليه اسم السبب والعلة
الى اخر كلامه وهو اي التكفير لمن اطلقه اظهر من
عدم التكفير له فان اطلاقه اياه حال كونه مختارا لاطلاقه
غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف
بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا ولما نفت انتفاء
الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وهي الاتصاف
بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر والباطن من اللون والرائحة
والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم

ف

اطلاقه ولا اطلاق ... صح

مانع صح

ونحوها وليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل
ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له ولا متحد بشيء
ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا الم كذلك ولا
فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما يعرض للاجسام
لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد
ثبت انتفا الجسمية وانتفا الملزوم يستلزم انتفاء لازمه
المساوي ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات
وانفعالات وهي على الباري تعالى محال مما ورد في الكتاب
والسنة من ذكر الرضى والغضب والفرح يحمل على التنزيه
عن ظاهره على وفق ما سياتي في الاصل الثامن الاصل
السادس انه تعالى ليس عرضا وما يستدل له من وجهين
الاول لما تضمنه قوله لان العرض هو ما يحتاج الى الجسم
في الاتصاف او الجوهر في تقومه اي في قيام ذاته وتحققها
فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده
على شيء قبل ذلك الشيء والله سبحانه قبل كل شيء وموجده
كما ثبت بالادلة السابقة والثاني ما تضمنه قوله لانه
تعالى موصوف بالحيوة والعلم والقدرة وغيرها مما
سنبينه كالارادة والخلق وليس العرض كذلك اذ لا تعقل
هذه الاوصاف الا لموجود قائم بنفسه وقد تحصل من اول
الاصول الى هنا ان العالم كله جواهر واعراض وقوله
جواهر يعني ولا الاجسام لانها جواهر مؤلفة وانه تعالى موجود
قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا بل ذاته مخالفة لسائر الذوات
فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء كما قال تعالى ليس كمثله شيء
اي ليس مثله شيء يناسبه بوجه والمراد من مثله ذاته
المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه
بطريق الكناية فانه اذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده كان
نفيه عنه اولى وقيل مثل صفته اي ليس كصفته
صفة في المخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة
تعالى لا لامر زائد هذا مذهب الاشعري ومن وافقه واما
الادلة عليه فالى المطولات الاصل السابع انه تعالى

ليس

اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير

الغضب حركة النفس مبدؤها ارادة الانتقام

ونحوها م

الاصل السادس

الاصل السابع

ليس مختصا بجهة اي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات
الست ولا في مكان من الامكنة لان الجهات الست التي هي
الفوق والتحت واليمين الى اخرها اي والشمال والامام والخلف
حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجلين كالطير
فان معنى الفوق ما يحاذي راسه من فوقه اي من جهة
العلو وهي جهة السماء والتحت في ظاهر وهو ان جهة السفل
ما يحاذي رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذي اقوى
يديه غالبا والشمال ما يقابلها والامام ما يحاذي جهة
الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها والوراء ما يقابلها ومعنى
الفوق فيما يمشي على اربع او على بطنه اي بالنسبة اليهما ما
يحاذي ظهره من فوقه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا
تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم راس ولا رجل ولا ظهر
ثم هي اي الجهات اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل فان
النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها
جهة الارض لانه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث
مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات اذ لا
راس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه وقد
كان تعالى موجودا في الازل ولم يكن شيء من الموجودات
لان كل موجود سواه حادث كما مر دليله فقد كان
تعالى لا في جهة لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق للاستدلال
وقد نبه على طريق ثان بقوله ولان معنى الاختصاص بالجهة
اختصاصه بحيز هو كذا اي معين من الاحياز وقد بطل
اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية في حقه
تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما
سبحانه واما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة
كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية
والجسمية كاف في بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا
مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين اي فليبينه من اراده
حتى ينظر فيه ايرجع الى التنزيه عما لا يليق بجلال الباري
سبحانه فيخطا من اراده في مجرد التعبير عنه بالجهة لايهامه
ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة او يرجع الى غيره اي غير

التنزيه فيستحق سياده لقايله وغيره صونا عن الضلال والله
ولي التوفيق فان قيل لما بال الايدي ترفع الى السماء وهي
جهة العلو اجيب بان السماء قبلة الدعا تستقبل بالايدي كما
ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود
بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسما
وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الاشارة بالدعا
الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من اراده الاصل
الثامن انه تعالى استوى على العرش وهذا الاصل معقود
لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحا في ترجمة
اصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك
القايلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة
العلو من غير استقرار على العرش والحشوية يصرحون بالاستقرار
على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث
واجيب عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية
وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على
دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة بالعقل
فلو اتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع
والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع
مما يسند الى الذات المقدسة ويطلق اسما او صفة لها
وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما ان يتواتر او ينقل
احادا والاحاد ان كان نصا لا يحتمل التاويل قطعنا بافتراء
ناقله او سهوه او غلطه وان كان ظاهره فظاهره غير مراد وان كان
متواترا فلا يتصور ان يكون نصا لا يحتمل التاويل بل لا بد وان
يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل
ليس مرادا منه ثم ان بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين
انه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما
ان يدل قاطع على واحد منها اولا فان دل حمل عليه وان
لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط
عن العقايد او لا خشية الالحاد في الاسما والصفات الاول
مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستاتي امثلة للتنزيل

علمها

الاصل الثامن

علمها واما الاجوبة التفصيلية فقد اجيب عن اية الاستوا
بانا نومن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه
ليس كاستوا الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها
لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى
بل نومن بان الاستوا ثابت له تعالى بمعنى يليق به هو سبحانه
اعلم به كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم في
المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض
علم معناه اليه سبحانه وحاصل اي حاصل ما سبق وجوب
الايمان بانه تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما
كون المراد انه اي الاستوا استيلاوه على العرش كما جرى
عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في هذا الاصل
فامر جايز الارادة يجوز ان يكون مراد الاية ولا يتعين
كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعيينه
اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا
من الايمان به مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة لقصور
افهامهم عدم فهم الاستوا اذا لم يكن بمعنى الاستيلا الا
بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية كالمحاذاة وان لا ينفوه اي
ان لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية فلا باس بصرف فهمهم
الى الاستيلاء صيانة لهم عن المحذور بان يذكر لهم ان الاستوا
بمعنى الاستيلا فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قول
الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
وقوله فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطاير
وعلى نحو ما ذكرنا في الاستوا على العرش يجري كل ما ورد اي كل لفظ ورد
في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد اي الحاضر الذي
ندركه كالاصبع والقدم واليد في نحو قوله تعالى يد الله فوق
ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلى الله
عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط
يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها
وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين
من اصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء من اصبعها

مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل
يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب
العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط
بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في نحو قوله تعالى
ولتصنع على عيني وقوله فانك باعيننا وقوله تجري باعيننا
فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف
تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدا مؤخر وتقديم
الخبر للحصر اي على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجل لا يحاد
به استيناف لبيان ذلك النحو الذي يجري عليه الالفاظ
المذكورة كانه قيل ما النحو الذي يجري عليه الالفاظ
المذكورة فاجيب بانه نحو وجوب الايمان بها ونحو كون
الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تاويل الا عند
الحاجة اليه لتفهيم العامة كما يوضح ذلك قوله فاثبت
اليد وكذا الاصبع وغيره كالوجه يقال في كل منها صفة له
تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به عند الحاكم وهو سبحانه
اعلم به ومثل ذلك ما ظاهره استلزام الجارحة كالنزول وقد
تؤول اليد والاصبع في بعض المواضع بالقدرة والقهر كقوله
تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء اي هو قادر على كل
شيء وكل شيء تحت قهره وتؤول الحديثان السابقان في اليد
وفي الاصبع بانهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤول
الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس
من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد منا يده
للعطاء الى اخذه فلا يرد معطيا ويؤول الثاني بان قلوب
العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف
يشاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين اصبعين من
اصابعه ويؤول القدم بمعنى المقدم اي خلق يقدمون للنار
يخلقهم الله تعالى في الاخرة لذلك ويؤول العين بالبصر والوجه
بالذات والنزول بنزول امره تعالى وغيره مما بسطه في الاقتصاد
واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم الحجر اي الاسود يمين الله
في الارض على التشريف والاكرام والمعنى انه وضع في الارض

التقبيل

للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين واكرمت
بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين
للحجر لذلك اوله ان من قبله او استلمه فقد فعل ما يقتضي الا
عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين
والحاصل ان لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين او لاحدهما
ثم اضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث اخرجه
ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحو من
معناه من حديث ابي هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر
الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التاويل لهذه
الالفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو
ممكن ان يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا
بعدم المانع بدونه انها اي الالفاظ المذكورة من المتشابهات
وحكم المتشابه انقطاع رجا معرفة المراد منه في هذه الدار اي
دار التكليف ولا اي وان لا يكن ذلك بان [illegible] لكان
قد علم وذلك بنا في القول بان الوقف في الاية على قوله الا الله
قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى
طريق التاويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق
التفويض حيث قال والذي نرتضيه رايا وندين الله
به عقد اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض
لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتاخر الرسالة
ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التاويل فقال
في بعض فتاويه طريقة التاويل بشرطها اقربهما الى الحق
ونعني بشرطها ان تكون على مقتضى لسان العرب وتوسط
ابن دقيق العيد فقال التاويل اذا كان المعنى الذي اول
به قريبا مفهوما من تخاطب العرب وتوقف فيه اذا كان
بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين اذ تدعو
الحاجة اليه بخلل في فهم العوام وبين ان لا تدعو الحاجة لذلك
الاصل التاسع انه تعالى يرى بالابصار في دار القرار
ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك
اصول الركن المعقود لمعرفة الذات ان نفي الجهة موهم
انه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم

قبال

اي قبله

كانت معرفته في هذه الدار مرجوة صح

وهو

لمن حصلت له من العباد صح

الاصل التاسع في رؤيته تعالى

بيانية بجواز الرويه عقلا ووقوعها سمعًا فهو كالتتمة للكلام
في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة
الاول في تحقيق معناها وتحرير المحل للنزاع بيننا وبين
المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرايناها
ثم اغمضنا العين عنها فانا نعلم الشمس عند التغميض علمًا
جليًا لكن في الحالة الاولى امرا زائدا وكذا اذا علمنا شيئًا
علما تامًا جليًا ثم رايناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة
بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على زيادة تسميه
الرؤية وانه يتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة
ومكان فهل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة والمكان
ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان
المقام الثاني في جوازها عقلا وسمعا والثالث في
وقوعها سمعًا اما المقام الثاني فقال الآمدي اجمع الائمة
من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا
واختلفوا في جوازها سمعًا في الدنيا فاثبته قوم ونفاه
اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق
انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف
عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا
بامتناع رؤيته عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رؤيته
لذاته واما المقام الثالث فقد اطبق اهل السنة على
وقوع الرؤية في الاخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا
ومقصود المصنف حجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال
على وقوعها في الاخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل
ثم استدل بالنقل ايضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت
الوقوع في الاخرة بدليل ثبوت الجواز ثم استدل بالعقل
على الجواز اما الحكم بالوقوع في الاخرة فنقلا اي من جهة
النقل فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة اي ذات نضرة وهي
تهلل الوجه وبهاؤه الى ربها ناظرة تراه مستغرقة في مطالعة
جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء
ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر
ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها وقوله صلى الله عليه وسلم

هل

هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه
سحاب كذلك ترون ربكم والحديث في الصحيحين بالفاظ
منها عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ان الناس قالوا يا
رسول الله هل نرى ربنا قال صلى الله عليه وسلم
هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله
فقال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا
يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله
تضارون بضم التاء والراء من الضرار ومخففة من الضير
وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما اورده المصنف
من الضيم وهو بمعنى الضرر اي هل يحصل لكم في ذلك
ما تتضررون معه الرؤية بحيث تشكون فيها واحاديث
الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع
كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذكرنا عدة منهم في
حواشي شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا اصله
لوقوع الرؤية في الدنيا والقائلون بوقوعها تمسكوا
لوقوعها في الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
كما ذهب اليه جمهور من تكلم في المسئلة من الصحابة واما
الجواز مطلقا فقد استدل له المصنف كاصله نقلا
بقوله ونفس بالجر عطفا على المجرور باللام اي وللنفس
سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية فانه تدل
بدلالة على جوازها اذ لا يسال نبي كريم من اولي العزم
من الرسل الرب جل وعلا ما يستحيل عليه اترى المعتزلي
يا ذا البصيرة اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى عليه الصلاة
والسلام حيث علم اي المعتزلي مما يجب لله ويستحيل
عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم مع
ان المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام
الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وفي
الاتيان بلفظ نفس تنصيص على ان الاستدلال بالاية
من جهة سؤال الرؤية وهو يشير الى ان في الاية دلالة
من جهة اخرى هي انها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل
وهو امر ممكن فالرؤية المعلقة به امر ممكن فيستدل

بلا بد من وجهين كما قرر في محله وقد علمت مما قررناه
الى هنا جملة ما استدل به المصنف كاصله على الوقوع
وعلى الجواز نقلا واما الاستدلال عقلا فلانه اي
النظر الى الرب تعالى امر قد دل العقل على جوازه لانه
غير مؤد الى محال فوجب بهذه الدلالة ان لا يعدل عن
الظاهر اي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة وانظر الى
اذ العدول عنه اي عن الظاهر انما يجوز عند عدم امكانه
لا مع امكانه وذلك اي كونه غير مؤد الى محال ان الرؤية
اي لان الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بصيغة اسم
الفاعل بالمرئي يخلقه الله تعالى اي يخلق هذا النوع من
الكشف والعلم عند مقابلة الحاسة له اي للمرئي
بالعادة اي بحسب ما جرت به عادته تعالى فما ان عقلا ان يخرق
هذه العادة بان يخلق القدر من العلم بعينه من غير
أن ينقص منه قدر من الادراك خلقا كائنا من غير مقابلة
بين الباصرة والمرئي بجهة اي في جهة معها اي مع تلك
المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكائن في
تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئي وقد اشار المصنف
بقوله من غير ان ينقص منه قدر من الادراك الى ان
مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك
الذي هو علم جلي كما قدمناه اول هذا الاصل اذ هو
العلم الذي لا ينقص منه قدر من الادراك واشار بقوله
من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء
ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة
من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى دفع قولهم
ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع
ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا
التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن
الاجفان واشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي الى نفي
كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة
في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى وله يحيطون به علما
والحاصل انه يجوز عقلا ان يخلق القدر المذكور من العلم

١٦

العلم في الحي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة
الى اخره وعبر بقوله مجموع تنبيها على انه اذا ثبت ان
المجموع المتركب من اجزاء متناهية يرى دون احاطة
فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحد والجهة
اولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف
لجواز الرؤية من غير مقابلة واحاطة بوقوع امور ثلاثة
الاول والثاني منها لجوازها دون مقابلة والثالث لجوازها
من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله كما قد يخلقه
والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله
هذا القدر من العلم اي جاز ان يخلقه دون ان ينقص
منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه
تعالى لمن يشاء من غير مقابلة لهذه الحاسة اي البصر اصلا
كما وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد روي عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال لهم اي للصحابة المصلين
معه سووا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وهو
في الصحيحين من حديث انس رضي الله عنه بلفظ اقيموا صفوفكم
فاني اراكم من وراء ظهري وللبخاري عن انس اقيمت الصلاة
فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه
فقال اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري
وللنسائي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا استووا
استووا والذي نفسي بيده اني اراكم من خلفي كما اراكم
من بين يدي ففي ايراده بلفظ روي الدالة على
التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثاني
ما تضمنه قوله وكما انا نرى السماء اي ومشبها رؤيتنا
السماء فانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور في محل نصب
حالا ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف او عطفا
على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله وكما يرانا الله
اي ومثال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها
في كونه دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه تعالى
يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا نحن وانتم معشر المعتزلة
والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي اي بين راء

ومن حيث طرفاها اي متعلقاها فان اقتضت اي فان فرض ان تلك النسبة تقتضي عقلا اي من جهة العقل بان يحكم العقل باقتضائها كون احدهما اي احد طرفيها في جهة باعتبار تعلقها بان يفرض ان تعلقها لا يصح الا كذلك اقتضت كون طرفها الاخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما في التعلق فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك اي انه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة في احدهما اي احد طرفيها لزم في الطرف الاخر مثله لاشتراكهما في التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض والا اي وان لم يكن ذلك بان فرض اللزوم في احد الطرفين وعدمه في الاخر فتحكم اي فهو تحكم محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية ايضا كما جاز ان يعلم الباري سبحانه من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك اي من غير كيفية وصورة لما قلنا انفا ان الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله وحصول المسافة والمقابلة الى اخره جواب سؤال تقديره ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي وحصول الاحاطة اي احاطة الرائي ببعض المرئيات وحصول ادراك الصورة اي صورة المرئي فليكن في الغائب كذلك وانه باطل لتنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده ان حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثم اي هناك يعني في الرؤية في الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك اي متصفا بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا لكونها اي الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته اي ذلك النوع المسمى رؤية مع انتفائها اي مع انتفاء الامور المذكورة على ما بيناه في الاستدلال السابق والمعلول له يثبت مع انتفاء علته والا لم تكن علة له والله تعالى اعلم

وفي بعض نسخ المتن بدل معلولا علة عقلية وهو الصحيح كما يدل عليه كلام الشارح

الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد لا شريك له

اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى ذكر اولا ان الركن الاول ينحصر في عشرة اصول هي العلم بامور عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله ان يصدر كل اصل منها بلفظ العلم كما في حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الاصل الاول والاصل العاشر دون الثمانية التي بينهما ايثار للاختصار واعتمادا على التصريح بذلك في محل الاجمال مع الاشعار اولا واخرا بان المقصود العلم فان قلت لم اخر المصنف كاصله التوحيد مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقدت له الاصول السابقة اوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ايضا ان الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء التشبيه والباري تعالى واحد بكل من المعنيين ايضا اما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار واما الثاني فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل ان يوجد واجبان فاكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل استدل لاثباتها الامام حجة الاسلام الغزالي بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فقال وبرهانه فساق الاية ثم قال وبيانه اي بيان البرهان وهو الاية فمرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الاية وفي عبارة المصنف

هو قوله تعالى الى اخره وهو لا بد فالمعنى فيهما واحد
والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو انه لو كانا
اثنين يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات
الالوهية التي منها الارادة وتمام القدرة واراد
احدهما فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان
هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا
وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان
الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن
الاها قاهرا انتهى وفي نسخ الاحيا هنا قادرا بدل
قاهرا وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقريب
برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور في الاية
فليس بيانا للاية وانما بيانها بيان لزوم الفساد
على تقدير التعدد وذلك ان تقول بل ما ذكره الحجة
بيان للاية وتقرير لدلالتها برهان التوحيد
المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الاية من
الاشارة اليه كما سيأتي التنبيه عليه في كلام العلامة
العلاء البخاري وان كان تقرير شرح العقائد لبرهان
التمانع على وجه اخر فهو يرجع اليه وانما يكون
ابتداء للتقريب بالنظر الى عبارة الاية فان معناها
لزوم الفساد بتقدير التعدد وها نحن نقرره
فنقول الكلام في اثبات التوحيد بلزوم الفساد
عند التعدد كما نطقت به الاية اما ان يكون
مع الملي ومع غيره والمراد بالملي من اتبع ملة
نبي من الانبياء وهو معناه المشهور او المراد به
من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
والملائم لكلام المصنف هو الثاني فاما الملي فيلزمه
القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير
المشار اليه في الاية اي تقدير تعدد الاله اذ هو
يعني الملي قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه
مع التعدد وما اخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة
لاستحالة الخلف في خبره تعالى واما غيره اي غير الملي

كما ادعاه حجة الاسلام مر

الملي فيلزمه ذلك ايضا اي يلزمه القطع بوقوع
فساد هذا النظام بتقدير التعدد جبرا اي من جهة
الجبر اي القهر له بحاجة ثبوت الملة اي كونها حقا فان
المعجزات الباهرة التي منها القرآن الكريم الباقي اعجازه
على وجه الدهر ادلة قائمة على حقية الملة ظاهرة
للخصم لا يستطيع ردها ثم ذاك ولا اشارة الى الجواب
اسنا بوقوع الفساد بتقدير التعدد اي بالمحاجة
بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار نبيه تعالى بوقوع
الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة او عقلا عطف
على قوله جبرا اي او القطع بوقوع الفساد بتقدير
التعدد من جهة علم توجيه العادة والعلوم العادية
يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه
حجرا انه اي بانه حجر الآن اي حال غيبتنا عنه لم ينقلب
ذهبا مثلا وهي اعني العلوم المستندة الى العادة
داخلة في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال
النقيض فقوله والعلوم مبتدا خبره قوله داخلة ولذا
اي ولدخول العلم العادي في مسمى العلم اجيب عن
ايراد خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب
لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه
قد اورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه
يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة الى العادة
كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق لاحتماله النقيض
لجواز خرق العادة مع انه اي العلم العادي علم اي
داخل في مسمى العلم ومعدود من اقسامه وقوله بان
الاحتمال متعلق بقوله اجيب اي اجيب عن الايراد المذكور
بان احتمال النقيض فيه اي في العلم العادي بمعنى انه
لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك الفرض فرضا محالا
لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا
يستلزم في شيء من طرفيه محالا وذلك الاحتمال بهذا
المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بان الواقع
الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان الاحتمال المنافي

لهذا الجزم هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم
فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما
في الجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التمييز
اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده
الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال
بالمعنى الاول فاثبتوا فيه اي في العلم العادي ثبوت
الجزم والمطابقة للواقع والموجب واعني بالموجب
العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي احد
اقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن
الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذي يستند
اليه الجزم اما حس او عقل او عادة وذلك اي ما ثبت
فيه الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي
بان الواقع كذا فيحصل اي فبسبب العادة التي لم يوجد
قط خرمها يحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد
على تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التي
لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة
واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر في كل جليل
وحقير من الامور بل تأبى نفس كل منهما دوام الموافقة
وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر للاخر فكيف بالالهين
والالهة اي والحال ان الاله يوصف باقصى غايات
التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو
على الاخر كما اخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم
على بعض هذا امر اذا توصل لا تكاد النفس تخطر
للتامل بنقيضه اصلا فضلا عن اخطار فرضه اي
فرض النقيض مع الجزم بان الواقع هو الطرف الاخر
وعلى هذا التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه
وانما غلط من قال غير هذا بان قال ان الاية حجة
اقناعية من قبل اي من جهة انه اذا خطر بباله
النقيض اعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في
العقل ونسي ما ذكرناه فيما مر من انه لم يوخذ
في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل الماخوذ

الماخوذ فيه مجرد الجزم الناشي عن موجب بان الطرف الاخر
المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وعلى
هذا يظهر ان الاية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية والله
سبحانه الموفق للصواب وعن ظهور دخوله في العلم عاذكرنا
اي بسبب ما قررناه انفا نشأ ان كفر بعض الناس القائل بان
الملازمة اقناعية او ظنية ونحوه فان بعض معاصري المولى
سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدر
منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد ان الاية حجة
اقناعية والملازمة عادية اي لا عقلية والمعتبر في البرهان
الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى ان صاحب
التبصرة كفر ابا هاشم بقدحه في دلالة الاية وما تقدم من
كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير
معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه ان المقصود
من البرهان ودعوى اعتبارها حصول العلم ثم ان العلامة
المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخاري
الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما
قد اجاب عن الاعتراض والتكفير بما رايت ان اسوقه
بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الافاضة
في الجواب على وجه يرشد الى الصواب تتوقف على ما اورده
الامام حجة الاسلام رضي الله تعالى عنه مما حاصله
ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى
الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن
حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها
كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة
الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد
للعقائد بالادلة اكثر من اصلاحها وحينئذ يجب ان لا يكون
من الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق
سماعا او تقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة
فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته
اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان
وعقد تقليدي او بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف

العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة
والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون
الذين فيهم نوع ذكاء وله تصل عقولهم الى فهم البرهان
العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم
بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية
البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا
بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به
الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل
فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك
نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية
كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل شعر
فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه
بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان
التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة
من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا
بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن
ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا تجدي
معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة
التي الفوها وحسبوا انها قطعية وان القران العظيم مشتمل
على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون
وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في
عدة ايات من القران وعلى الادلة الخطابية النافعة العامة مع
لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على
الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الدليل الخطابي المدلول
عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما
عن النظام المحسوس على تقدير تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما
انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس
بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي

وقد

بلغ مقابلة

وقد اشار اليه الامام الرازي حيث قال اجرى الله تعالى الممكن اى الاختلاف صح
مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة
ان ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعيا لا يصير بجعل
الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا ومن زعم ان تسميته
قطعيا وبرهانا ناصلا به في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين
هيهات بل ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين
لا يحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القران على
الادلة القطعية العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق
الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة
للعامة بطريق العبارة واما البرهان العقلي القطعي المدلول
عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع
المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما
او عجز احدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان
عقلا على ما بين فيه ايضا لا التمانع الذي تدل عليه
الاية بطريق العبارة فان التمانع قد يكون برهانيا
وقد يكون خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع عند
المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه
بالاشارة لا تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه
بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون
مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين او عجز احدهما
والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات
والارض عن النظام المحسوس فاين احدهما عن الاخر ح
لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على
تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه
يستلزم امتناع تعدد الالهة عقلا فيلزم منه
انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد وانتفاء
جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق
العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما
يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام
العقلي فليتامل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير
صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الاية ظنية ونحو ذلك

ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجرد
قول هذا المجيب ان الاية دليل خطائي اي ظني واعلم
انه قد وقع لمولي سعد الدين اول شرح العقايد
ما ينافي بظاهره كلامه في اوايله ويوافق كلام شيخنا
فانه قال في الكلام على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل
الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق
العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى اخر كلامه وهو
مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق الركن
الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة
اصول حاصل ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حي
مريد وهذه الاصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام
الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل
الاول للعلم بانه تعالى قادر والثاني للعلم بانه تعالى عالم
والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى
مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان ان علمه تعالى قديم
والتاسع لبيان ان ارادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف
ما تضمنه الاصل الاول بقوله لما ثبت وحدانية
الالوهية تعالى وتقدس ثبت استناد كل الحوادث اليه
تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق
ان يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا
شريك له فيها في شيء منها وتسمى خواص الالوهية ومنها
ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق
عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات
فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من
السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها
السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين
وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما
من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده الى
الباري سبحانه وهو اي الشان اذ هذه الحوادث مشاهد
لنا منها كمال الاحسان في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب
خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها واعطيته من الالات

لها

الركن الثاني

لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف
منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه
وقد كثرت على ذلك مجلدات ويستلزم ذلك اي استناد
وجودها اليه تعالى وكمال الاحسان في ايجادها قدرته
تعالى اي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على
وفق الارادة ويستلزم ذلك ايضا علمه تعالى بما يفعله
ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن
ينبه عليه بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة
رشيقة تدل على معاني دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه
المنشي له عالم بتاليف الكلام والكتابة قادر عليهما وينضم
الى هذا اي الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق
انه هو الموجد لافعال المخلوقات كما سياتي بيانه
في الاصل الاول من الركن الثالث فيلزمه اي يلزم ما ذكر
من المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئي خلافا للفلاسفة
في قولهم ان الله تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد
ما لا يعلمه وقد ارشد الى هذا الطريق قوله تعالى الا
يعلم من خلق وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا
تنبيهان تلائم احدهما ان في قوله وهو مشاهد منها كمال
الاحسان تنبيها على ان حكمنا بانها كذلك هو بحسب ما نشاهد
بابصارنا وبصايرنا بان تدركه عقولنا وتصل اليه
افهامنا حتى نقضي بانها غاية الاحسان عندها
لا بمعنى انه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو
ابدع منها كما هو طريق الفلاسفة لان العقيدة ان
كلا من مقدوراته ومعلوماته لا تتناهى كما صرح
به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة
اهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء
لما وقع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما
يدل على خلاف ذلك فانه والله اعلم صدر عن ذهول
عن بنائه على طريق الفلاسفة وقد انكره الايمة في
عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الايمة

الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني ان معنى
كونه تعالى قادرا انه يصح منه ايجاد العالم وتركه
كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة صفة تؤثر
على وفق الارادة فليس شيء من ايجاد العالم وتركه
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا
ذهب المليون وقد انكرت الفلاسفة القدرة بهذا
المعنى فقالوا ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم
ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا منهم في
تفسير القادر بانه الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
الا انهم زعموا ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض
والوجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية
لتوهمهم ان ذلك وصف كمال الثالث ان متعلق
العلم اعم من متعلق القدرة لان العلم يتعلق بالواجب
والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون
الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان
واما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم
والقدرة اي الاتصاف بهما بلا حياة اي بلا اتصاف
بها محال وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي
من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة
للاعتدال النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية
ولا ما يقوله الحكما وابو الحسين البصري من ان معنى حياته
تعالى كونه يصح ان يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية
قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة
ولا يخفى مما سبق تنزيهها عن كونها كيفية او عرضا وكذلك
كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس ثم قال لاثبات
صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع كل صادر عنه
تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن
صدور ضده فيه اي صدور ضد ذلك الصادر بدله
في ذلك الوقت او صدوره هو اعني ذلك الصادر بعينه في
وقت اخر قبل ذلك الوقت المذكور فيه او بعده فتخصيصه
بذلك الوقت اي بصدوره فيه دون الممكن الاخر ودون

ماقبل

ما قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه لمعنى يصرف
القدرة المناسبة للضدين والوقتين مناسبة كائنة
على السوا عن ايجاده متعلق بقوله يصرف اي لا بد من كون
ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن
في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره اي غير ذلك الممكن
بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله او غيره على الضمير
المجرور وهو الها في ايجاده دون اعادة الجار وقوله
الى تخصيصه متعلق بيصرف ايضا اي لمعنى يصرف عن
ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره فيه
الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص
ولا نعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو اي
ذلك المعنى الذي عنيناه بالارادة صفة حقيقية وجودية
قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص
وقت ايجاده دون ما قبله وما بعده من العلم والارادة
قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع
ونبه عليه المصنف رحمه الله بقوله والعلم متعلق ازلا
بذلك التخصيص الذي اوجبته الارادة وهو كما
مر انفا تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان
الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها
ولا يتعين العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما
نبه عليه بقوله لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث
اي بسبب حدوثه ولا حدث له تعالى ارادة بحسب كل مراد
وما زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه
تعالى بان هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمه
الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته
كل منهما باطل لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقد
مر تقريره وحدوث الارادة باطل ايضا للزوم افتقار
الارادة الحادثة الى ارادة اخرى وافتقار هذه
الاخرى الى ثالثة ويتسلسل هذا الافتقار اذ لا يمكن
حدوث بعض الارادات بلا ارادة تخصصها بخصوص
وقت ايجادها مع ان المقتضي لثبوت صفة الارادة ذلك

الخصوص وهو يعني الخصوص ملازم للحدوث لا ينفك
عنه لما مر من انه لا بد لكل حادث من مخصص له
بخصوص وقت ايجاده والغرض ان تلك الارادة حادثة
من عموم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل
المحال وايضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم
عزوب العلم اى ذهابه بالغفلة عنه فلو فرض عدم
العزوب كان فرض من علم بان زيدا يقدم عند كذا كعند
طلوع الشمس فلم يعزب ذلك العلم بل استمر بعينه
الى قدومه عند كذا كطلوع الشمس مثلا كان قدومه
معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله تعالى بالاشياء
قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه وما
ثبت قدمه استحال عدمه لما تبين في صفة البقا
واعلم انه يوخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق ازلا بالتخصص
الذى وجبته الارادة ان وقوع الشي تابع لتعلق
العلم ازلا بوقوعه فان قيل هذا تعاكس لما اشتهر
من قولهم العلم تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لان
معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم ان حدوث الواقع
على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد المقابل بان
العلم تابع للوقوع ان العلم بوقوع الشي في وقت
معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم عنا به
الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكي وبهذا الاعتبار
فالمعلوم اصل في التطابق والعلم تابع له فيه الاصل
الخامس والاصل العاشر في ترتيب حجة الاسلام جمعهما
المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر
بما تضمنه كلام الخامس ومن الاصول الستة السابق
ذكرها فالاصل الخامس انه تعالى سميع بصير بلا جارحة
لا حدقة وله اذن كما انه تعالى عليم بلا دماغ وقلب
لا كعلم المخلوق المختلف في محله اهو الدماغ او القلب ولا
كسمع المخلوق الذى هو قوة مودعة في مقعر الصماخ
يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها
الى الحاسة وتاثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوة

بلغ مقابلة

٢٧

مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل
المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب
العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات
شانها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر
صفة وجودية قائمة بالذات شانها ادراك كل مبصر
وان لطف يرى منه تعالى خفايا الهواجس والاوهام
والمرئى موضع الروية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم
بمعناه ففي الحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه اوهام
ويسمع منه صوت ارجل النملة الصغيرة المسماة
بالذرة على الصخرة الملساء والمسمع بفتح ميمه الموضع الذى
يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد
ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة
وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات
الدين ومع ذلك تقدم استدلال اغلبه المصنف رحمه الله
كاصله بقوله لانهما صفتا كمال وقد اتصف بهما المخلوق
فهو تعالى الاحق بالاتصاف بهما من المخلوق والا لزم
ان يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق وقال
تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وقد
الزم ابراهيم عليه الصلاة والسلام اباه ازر الحجة
بقوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد ان عدمهما
اى عدم السمع والبصر نقص لا يليق بالمعبود وكان
اللائق ان يحذف المصنف قوله من المخلوق لان افعل
التفضيل المقترن بال يمتنع الاتيان معه بمن كما
تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان
على العلم او راجعتان اليه ذهب الجمهور من اهل السنة
الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وابو الحسين
البصرى والكعبي الى الثاني وهو الذى عول عليه المصنف
لكنه عبر بالصفة على طريق اهل السنة فقال واعلم
انهما يعني صفتي السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم
وليستا زائدتين عليه لما قدمنا في الكلام على رؤية البارى

الباري تعالى من ان الرؤية نوع علم وتقول هنا السمع كذلك
وههنا تحقيق وهو انهما وان رجعا الى صفة العلم
بمعنى الادراك فاثبات صفة العلم اجمالا لا يغني في
العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين
في الكتاب والسنة لانا متعبدون بما ورد فيهما
وقدمنا ان الرؤية تشتمل على مزيد ادراك والسمع
مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف رحمه الله ان
الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك
سميع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه
لابد من الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما
في شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان على
العلم ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام في الاصل الخامس وقد
شرع المصنف رحمه الله في الاصل العاشر وهو ان له تعالى
صفات زائدة على ذاته فقال ثم انه تعالى سميع بسمع
وبصير بصفة تسمى بصرا وعبر في البصر خاصة بذلك
دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر وكذا عليم
بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة وحي بحياة خلافا
للفلاسفة والشيعة في نفيهم الصفات الزائدة على
الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات وللمعتزلة
في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم
عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير
بذاته كذلك وانما اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم
الذات لانه تعالى اطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه
وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم خطابا لمن هو من اهل
اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم ومن
قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل
على ذات ووصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عندهم
اي عند اهل اللغة عليم بلا علم كما يستحيل انه اي كما يستحيل له علم
بلا معلوم او كما يستحيل انه عليم بلا معلوم فلا يجوز صرفه

عن

عنه اي عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه اي
نفي معناه لغة ولم يوجد فيها اي في ايجاب نفي المعنى
اللغوي ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم
انا وان اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول
انها غير الذات كما انا لا نقول انها عين الذات لان الغير
هما المفهومان اللذان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود
بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وكل من
الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك احدهما
عن الاخر والله تعالى اعلم الاصل السادس والاصل
السابع انه تعالى متكلم بكلام قديم ازلي باق ابدي
قائم بذاته لا يفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل
السادس في كونه تعالى متكلما والسابع في كون كلامه
قديما ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى متكلما اجماع
الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم انهم
كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام
فثبت المدعى فان قيل صدق الرسل موقوف على تصديق
الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى
اياهم اخباره عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص
له تعالى فقد توقف صدقهم في اثبات كلامه تعالى وذلك
دور قلنا لا دور لان تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة
على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم ثبت الكلام بان
كانت المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم اولا انه معجز
عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى او لم يثبت كما
اذا كانت المعجزة شيئا اخر واثبات صفة الكلام له تعالى
هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم بكلام
ليس بحرف ولا صوت هو تعالى به اي بذلك الكلام طالب
لفعل او ترك مخبر لعباده عما كان وما يكون بالنسبة
الى وقت وجودهم اما انه يعني الكلام الذي هو صفة
له تعالى قديم فلانه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله
هو به طالب مخبر اشارة الى ان الكلام متنوع في الازل

الى امر ونهى وخبر واستخبار ونداء والاول والرابع والخامس
انواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لانها
ليست انواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية تحصل
له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار
تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه
بشئ اخر وعلى وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في
البواقي واعلم ان كلامه النفسي لا يوصف بانه متبعض
وله متجز ولا يوصف بانه عبرى ولا سورى ولا عربى
انما العبرى والسورى والعربى هو اللفظ الدال عليه
ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة
قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وهو قديم
وبالغوا حتى قال بعضهم الجلد والغلاف قديمان فضلا عن
المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فانهم
وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات لكنهم
سموا ذلك قولا له وسلموا انه حادث وقالوا قائم بذاته
لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا ان كلامه
هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة
قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح
المحفوظ وجبريل والرسول وهو حادث عندهم خلافا
للحنابلة وهذا الذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول
به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو
المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم
قائم بذاته وهو غير العبارات كما قررناه اذ قد تختلف
العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك
ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم
بل يعلم خلافه او يشك فيه واعلم ان قولنا ان العبارات
تختلف باختلاف الازمنة يوخذ منه الجواب عن سوال
مشهور وهو انه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ
المضى كثيرا نحو انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون
والاخبار بلفظ المضى عما لم يوجد بعد كذب والكذب محال
عليه تعالى والجواب ان اخبار الله تعالى لا تتصف ازلا بالماضي

٢٥

بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال قائم بذات الله تعالى اخباره
عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود ازلا باق
ابدا فقبل الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا
نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغير في لفظ
الخبر لا في الاخبار القائم بالذات وهذا كما نقول
في علمه تعالى قائم بذاته تعالى ازلا العلم بان نوحا
مرسل وهذا العلم باق ابدا فقبل وجوده علم انه
سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك العلم انه وجد
وارسل والتعبير في المعلوم لا في العلم كما يوخذ مما
مر في الكلام على العلم والارادة واعلم ان المصنف رحمه
الله استدل على قدم الكلام على طريق التنزل اولا منها
على التنزل اخرا بقوله فكيف الى اخره فقال لو لم يمتنع
قيام الحوادث به تعالى وقام بذاته معنى تردد بين
قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لاحدهما
وجب اثبات تقدمه اى قدم ذلك المعنى لان الانسب
اى المرجح هو ان ذاك نسب بالقديم من حيث هو قديم قدم
صفاته اذ القديم بالقديم انسب من الحادث بالقديم لانه
في وصف القدم وله ذا الاصل في صفات القديم من حيث هو
قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم
بذاته اذا بطل قيام الحوادث به بالادلة المبينة في محالها
فقد وجد المقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو
ما ذكره من الاستدلال مع انه لا مانع من قدم كلامه النفسي
تعالى واذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى
وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله اذ يعقل قيام طلب
التعلم بذات الاب من ابن سيولد له قبل ان يخلق له ولد
حتى لو فرض خلقه اى الولد وعلمه بما قام بابيه من ذلك
الطلب بان خلق الله تعالى له علما ضروريا في قلب ابيه من الطلب
صار ذلك الولد مامورا به اى بذلك الطلب الذى قام
بذات ابيه ودام وجوده الى وقت علم الولد به فان قيل
القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب

لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال قلنا
المحال الطلب التنجيزي لا المعنوي القائم بذات من هو عالم بوجود
المطلوب منه واهليته وكلامنا فيه والعلم بهما كاف
في اندفاع الاستحالة فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه
قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ازله ومصير
موسى عليه الصلاة والسلام مخاطبا به اي بذلك
الطلب بعد وجوده اي بعد وجود السيد موسى وخلق
معرفته به اي بذلك الطلب اذ سمع اي وقت سماع السيد
موسى لذلك الكلام القديم وسمع يتعدى باللام
تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه اخرى
نحو الاول سمع الله لمن حمده ومن الثاني قد سمع الله قول
التي تجادلك هذا قول امام السنة الشيخ ابي الحسن علي
بن اسمعيل الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فقد
اختلف اهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعا فذهب
الاشعري الى ان السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق
الرؤية به والكلام النفسي موجود قاسه اي قاس الاشعري
سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف على رؤية
ما ليس بلون قياسا الزم به من خالفه من اهل السنة لانهم
على جواز الرؤية ووقوعها في الاخرة قال فكما عقل رؤية
ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا
لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي
ابو بكر الباقلاني واستحال الامام ابو منصور الماتريدي
سماع ما ليس بصوت وهو الذي ذهب اليه الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني ولا يتحقق ما يصلح ان يكون محلا للخلاف
بينهما وبين الاشعري لانه اما ان يفرض الكلام في الاستحالة
عقلا فلا يتاتى انكار امكان ان يخلق القوة السامعة في
ادراك الكلام النفسي ويفرض في الاستحالة عادة ولا يتاتى
انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة
من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع
ما ليس بصوت ثم قال فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس
بصوت انتهى والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى

عليه السلام

موسى فانكر الماتريدي سماع الكلام النفسي وعنده اي
الماتريدي سمع موسى عليه الصلاة والسلام صوتا
دالا على كلام الله تعالى وعند الاشعري انه عليه
الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال تعالى وكلم
الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقي ممكن
كما مر فلا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص
ص السيد موسى باسم الكليم ظاهر وعلى ما قاله الماتريدي
خص موسى به اي باسم الكليم المفهوم من قول المصنف
كلام لانه اي سماعه الصوت على وجه فيه خرق
للعادة اذ هو سماع بغير وساطة الكتاب والملك
ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب التاويلات ويوافقه
ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة
المباركة من الشجرة وهو اي ما ذهب اليه الماتريدي
اوجه عند المصنف قال لان المخصوص باسم السمع
من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما
ليس صوتا قد يخص باسم الرؤية ~~وقد يكون~~ وقد
يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا عن
التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعري ان يقول بل المخصوص
باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة
في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت
خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل في كلام
يشهد ابي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما
لذلك وقد علمت مما قدمناه انه لا يتحقق في اصل
المسئلة خلاف وان الخلاف في الواقع للسيد موسى وبعد
اتفاق اهل السنة من الاشعرية والماتريدية وغيرهم
على انه تعالى متكلم بكلام نفسي هو صفة له قائمة به
لم يزل تعالى متكلما به اختلفوا في انه تعالى هل
هو متكلم بصيغة الفاعل من كلم المضاعف بوزن كريم
لم يزل متكلما فعن الاشعري نعم هو تعالى كذلك قال تعالى
وكلم الله موسى تكليما وعن بعض اهل السنة ونقله بعض
متاخري الحنفية عن اكثرهم اي اكثر اهل السنة او اكثر

متكلمي الحنفية لا قال المصنف وهو عندي حسن فان
معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي
يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كاقتلوا المشركين
لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه اي
يتناول ذلك الخطاب وهو ضمان الطلب الذي يتضمنه
الامر والطلب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف فيه
اي في ان ذلك الخطاب ليس تكلما بل هو تكلم كما مر
اذ هو اي ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم
الذي به الباري تعالى متكلم وانما يراد به اي بمعنى
المكلمية اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا والمعنى وما
تلك بيمينك يا موسى وحاصله ان هذا عرض
اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه المخصوص
بلا واسطة كما قاله الاشعري و بلا واسطة معتادة
كما قاله الماتريدي ولا شك في انقضاء هذه الاضافة
بانقضاء الاسماع فان اريد به غير هذين الامرين
فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق
ان الذي يثبته الاشعري المكلمية بمعنى اخر غير
الامرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبني على اصل
له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمكلمية
ماخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين
فالمتكلمية ماخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات
الباري تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق
واما المكلمية فماخوذة عند الاشعري من الكلام
القايم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا
بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق
الخطاب ازلا بالمعدوم الذي سيوجد وشنع سائر
الطوايف المنكرين عليهم في ذلك فالاشعري قايل
بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم
والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى
ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المكلمية
عند الاشعري بمعنى سوى الامرين اللذين ذكرهما

يتضمنه خ

الذي سيوجد صح

ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعترضتما
على مذهب الاشعري التعلق ينقطع بخروج المكلف
عن اهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما
لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التنجيزي وهو حادث
اما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام
على الاخبار القايم بالذات من ان التغير في اللفظ
الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم
لا في العلم فانه يوخذ من ذلك ان التغير في متعلق
الكلام وتعلقه التنجيزي لا في التعلق المعنوي الازلي
واما قيامه قسيم لقوله اول هذا الاصل اما انه
قديم اي واما قيام الكلام بذاته سبحانه وتعالى
ازلا فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله
تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا ادم
ومواضع اخرى كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام
لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من اوجد
الحروف في غيره كما صرح به الشاعر وهو الاخطل
ان الكلام لفي الفواد وانما ؛؛ جعل اللسان على الفواد دليلا
فما ذهب اليه المعتزلة من ان التكلم في حقه تعالى
ايجاد الاصوات والحروف في جسم مخالفة للغة من
غير ضرورة بهم الى مخالفتها ثم لا شك في اطلاق
الكلام على من قام به الحروف لغة هكذا عبارة
المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق المتكلم والاوضح
ان يقال لا شك في اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم
من الحروف لغة اما مجازا او اما حقيقة وهو اي
كون الاطلاق حقيقة اقرب من كونه مجازا لان المتبا
من قولك تكلم زيد ونحوه ككلام زيد وزيد متكلم
لغة اي من جهة اللغة هو التلفظ بالحروف المنتظمة
والتبادر علامة الحقيقة فيكون الكلام حينئذ مشتركا
لفظيا او مشتركا معنويا مشككا بكسر الكاف لا
متواطيا وقوله بنا متعلق بقوله معنويا يعني ان
القول بانه معنوي مبني على ان الكلام مطلقا هو

المعنوي

فقال

در

اعلم ان كلا من الكلام اللفظي والكلام النفسي واما
كونه مشككا فلأن اللفظي اولى باطلاق الكلام
عليه لانه فيه اشهر وكونه مشتركا معنويا
مشككا هو الاوجه لان الاطلاق في كل من المعنيين
بكونه حقيقة مع وحدة الوضع للقدر المشترك
بينهما وهو متعلق التكلم اعم من كون ذلك المتعلق
معنى نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي
فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم
التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة وليس في قوله
اي الشاعر وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
ما يوجب اي يقتضي ان اسم الكلام عندهم مجاز في
اللفظي وهذا النفي ظاهر بادنى تامل في علامات
الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق
لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم
من كون اللفظي دليلا على النفسي ان يكون اطلاق
الكلام على اللفظي مجازا وكيف كان اطلاق اسم
الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي
او اللفظي او الحقيقة والمجاز لا بد في مفهوم المتكلم من
قيام المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو
تلفظ لان التلفظ فرع قيام ذلك المعنى بالنفس
وفرع العلم به والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين
العلم به وجداني لانك تجد الفرق بين طلب نفسك
الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو اي قيام ذلك المعنى
بالنفس وصف كمال ينافي الآفة التي هي العجز عن
ادارة المعنى في النفس فوجب اعتقاد انه تعالى متكلم
بهذا المعنى وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته
المقدسة تعالى واما كونه متكلما بالمعنى الآخر اي اللفظي
وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير الاعمية اي
كون الكلام مطلقا اعم من اللفظي وهو قسيم النفسي
فيجب نفيه عنه تعالى لامتناع قيام الحوادث به تعالى
والقول بان الحروف قديمة كما قاله الحشوية وبعض

وبعض الحنابلة مكابرة للحس لا يلتفت اليه للاحساس
بعدم السين اي لانا ندرك بواسطة الحس عدم السين
قبل الباء اي قبل تمام التلفظ بالباء في بسم الله الرحمن
الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف بحيث فيها
بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول
والله ولي التوفيق والهداية الركن الثالث العلم
بافعال الله تعالى ومداره على عشرة اصول وقبل الخوض
في هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ
الحنفية والاشاعرة تلك المسئلة في صفات الافعال
التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرازق
والمحيي والمميت والمراد انها صفات تدل على تاثير وتلك
الصفات لها اسماء غير اسم القدرة تسميتها بها باعتبار
اسماء آثارها والكل اي كل تلك الصفات يجمعها اسم التكوين
بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها فان كان
ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الذي يدل عليه على تلك الصفة
الخالق والصفة الخلق او كان ذلك الاثر رزقا فالاسم
الذي يدل على تلك الصفة الرزاق والرازق والصفة
الترزيق او كان ذلك الاثر حياة فهو اي الاسم الذي يدل
على تلك الصفة المحيي والصفة الاحياء او كان ذلك الاثر
موتا فهو اي الاسم الدال على الصفة المميت والصفة الاماتة
ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكره المصنف
هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه
بعض علماء ما وراء النهر منهم من ان كلا منها صفة حقيقية
ازلية فان في هذا تكثير القدماء جدا فادعى متاخروا
الحنفية من عهد الشيخ ابي منصور الماتريدي وهلم الى عهد
المصنف انها اي الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات
قديمة زائدة على الصفات المتقدمة المعقود لها الاصول
السابقة وليس في كلام ابي حنيفة واصحابه المتقدمين
تصريح بذلك سوى ما اخذوه يعني المتاخرين من قوله
يعني قول ابي حنيفة كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا
قبل ان يرزق فان هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق

وسيأتي في كلام ابي حنيفة رحمه الله تحقيق رجوع المقدم الى
صفة القدرة **وذكر واله** اى لما ادعوه من قدم الصفات
الراجعة الى التكوين وزيادتها **وجهاما الاستدلال** منها
وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان البارى تعالى مكون
الاشيا اثر دون صفة التكوين التي المكونات اثار تحصل عن
تعلقها بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة
التي بها يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون صفة
التكوين ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد
اجيب بان ذلك اعنى استحالة وجود الاثر بدون
الصفة انما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة
ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من
اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر
الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة عليهما
ومنها وجوه اخرى في الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها
في المطولات **والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين**
على فصولها اى تفاصيلها **سوى صفة القدرة باعتبار**
تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق هو **القدرة باعتبار تعلقها**
بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق كذا وقع
في المتن القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان
اللايق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من
فصول صفة التكوين كان يقال على المنوال الاول والترزيق
صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى المنوال
الثاني فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق
تعلقها بايصال الرزق وهذا هو الاليق بطريق الاشاعرة
لانهم قايلون بان صفات الافعال حادثة لانها عبارة
عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة **وما ذكروه**
يعني مشايخ الحنفية **في معناه** اى في معنى التكوين الذي
هو لفظ يجمع صفات الافعال من انها صفات تدل على تاثير
الى اخر ما سبق عنهم **لا ينفي هذا** الذي قاله الاشاعرة
ولا يوجب كونها اى كون صفة التكوين على فصولها **صفات**
اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة بما ذكر من ايجاد المخلوق

اى موجدها ومنشئها اجمالا وهو اى كونه تعالى مكونا للاشياء
اى التخليق

٦٩

المخلوق وايصال الرزق ونحوهما **والى الارادة المتعلقة**
بذلك **ولا يلزم في دليلهم** من الاوجه التي استدلوا بها **ذلك**
الامر من نفي ما قاله الاشاعرة وايجاب كونها صفات اخرى
واما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر اذ لم يثبت التصريح
به عن احد منهم فيما نعلمه **بل في كلام ابي حنيفة** نفسه
رضي الله عنه **ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من**
هذه الصفات على ما نقله عنه **الطحاوي** قال اى
الطحاوي نقلا عنه ما نصه **وكما كان** تعالى **بصفاته**
ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق
استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد
اسم البارى له معنى الربوبية ولا اى والحال انه لا **مربوب**
موجود **ومعنى الخالق ولا** اى والحال انه **لا مخلوق**
موجود **وكما انه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل**
احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم
ذلك بانه على كل شيء قدير انتهى فقوله **ذلك بانه**
على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق
قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق
واستحقاق اسمه اى الاسم الذي هو الخالق في الازل **بسبب**
قيام قدرته تعالى **عليه** اى على الخلق **فاسم الخالق والحال**
انه **لا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل**
وهذا هو **ما يقوله الاشاعرة** لا خلافه **والله الموفق**
واعلم ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من
قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه
واما في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى كان خالقا قبل ان
يخلق ورازقا قبل ان يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق
~~بعد الخلق المشتق~~ قبل وجود المعنى المشتق منه
كما هو مقرر في مبادي اصول الفقه وقد وقع في البحر
للزركشي ان اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى
قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الفعل
من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله
وان قلنا الى اخره ممنوع عند الاشعرية القايلين بحدوث

ب

الاصل الاول
بانه تعالى الخالق لما سواه

صفات الافعال انما يلايم كلامه طريق الماتريدية القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجاز الصحيح نفيه وقولنا ليس خالقا في الازل امر شنيع لا يقال مثله قلنا استبحانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع ادبا وكلاما في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدى الى قدم المخلوق وهو باطل الاصل الاول العلم بانه تعالى الخالق لما سواه فهو سبحانه الخالق لكل حادث جوهر او عرض على اختلاف انواعه كحركة كل شعرة وان دقت وكل اى وكل قدرة لكل حيوان عاقل او غيره وكل فعل اضطرارى لحركة المرتعش والنبض اى وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب بالبدن واختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم واتى بضمير العاقل في قوله لهم تغليبا واصل اى دليله يعنى دليل العلم بانه سبحانه الخالق لكل حادث نقلى وعقلى فالدليل من النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ وقوله تعالى وخلق كل شئ فقدره تقديرا وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بايديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره وعليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اى موصولا حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة في ذلك للانكار كما تزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمتنع انكاره الى اخره اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة اورده صاحب الكشاف وغيره منهم والى جوابه محصل السؤال ان معنى الاية انكار السيد ابرهيم عليه الصلاة والسلام عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بايديهم والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها اتعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال ان الله

بلغ مقابلة

تعالى خلقكم وخلق عملكم الذى به يصير المنحوت صنما فقد ظهر الطباق وحينئذ اى حين اذ جعلت مصدرية الاستدلال بها اى الاية ظاهر للتصريح بان العمل وهو الفعل مخلوق او هو اى لفظ ما موصول اسمى يحتاج الى العائد ويكون التقدير وخلق الذى تعملونه فحذفنا العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من ادوات العموم فيشمل في الاية نفس الاحجار المنحوتة والافعال طاعات كانت او معاصى واعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع لما سياتى من انه امر اعتبارى لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد والايقاع اى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هى عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر واهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بتاءعلى ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب حملها اى الاية على عمومها للاحجار المنحوتة والافعال وبالله التوفيق هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله والتحقيق اذ عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل المعنى فيهما واحد لان التقدير في الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه والشى الذى تعملونه ودعوى عموم الاية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها انما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قولنا انها عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتاتى شمولها للاعيان بناء على انها موصول اسمى الا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه والدليل من العقل على انه سبحانه الخالق لكل حادث انه قدرة نحو

يجاد

بلغ مقابلة
على حسب الطاقة

صح

ما لحة للكل اى لخلق كل حادث لا قصور لها عن شيء منه
لان المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته
تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات
الى جميع الممكنات فى قتضا القادرية على السواء فاذا
ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والا لزم
التحكم فوجب اضافتها اى اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه
بالخلق اى اضافة خلقها اليه كما مر انه لا خالق سواه وهذا
الاستدلال مبنى على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص
قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة
له ولا صورة خلافا للحكما والا لم يمتنع اختصاص بعض
الممكنات دون بعض بقدرته تعالى كما يقوله الخصم
اذ المعتزلى يقول جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز
ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى هذين التقديرين
لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما
كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتناء دليله
على امر مختلف فيه عند الخصم اشار المصنف الى ذلك بقوله
ثم يونسه اى يونس هذا الدليل العقلى فى افعال غير العقلاء
اى يقويه ويقربه بالنسبة اليها استبعاد استقلال العنكبوت
والنحل عما يصدر عنهما من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد
يعجز عنه بعض العقلاء من نسج العنكبوت الذى يصل فى الصفاقة
الى ان لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التى ترتب منها وبنا
النحل الشمع على الشكل المسدس الذى لا خلل بين اضلاعه
بيوته وله خلل فيها ثم القا العسل بها اولا فاولا الى ان
تمتلى البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يعمها فى غاية من
اللطف فكان ذلك الصنيع الغريب والفعل الواقع على
غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا منه سبحانه وصادرا عنه
دون تلك الحيوانات التى لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر
عنها

من ح

عنها ولما قرر ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب
اهل الحق انها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة
والفلاسفة من زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل
بايجادها اورد متمسكهم سؤالا وجعل الاصل الثانى
فى كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال فان قيل اذا شك
انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا اى ولكون
القدرة مخلوقة للعبد قائمة به ندرك نحن معشر العباد
العقلاء تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة
المقدورة لنا وهى الاختيارية وبين الرعدة الضرورية
اى التى تصدر دون اختيار منا وهذا من باب الاستدلال
بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادركنا التفرقة المذكورة
بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة
لله تعالى لكان استدلالا بالمسبب على السبب وهو هنا
انفع لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها
وهو ادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس
خاصيتها من بين الصفات الا التاثير اى ايجاد المقدور لان
القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات
النصوص السابق بعضها بما سوى افعال العباد الاختيارية
فيكونون اى العباد مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية
بقدرتهم الحادثة التى تحدث بخلق الله تعالى اياها لهم
كما هو اى ذلك الاستقلال بالايجاد راى المعتزلة والفلاسفة
بلا فرق بين الفريقين غير الفرق فى كيفية حدوث القدرة
وهو ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره تعالى
عند المعتزلة لاعتقادهم كاهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار
لا موجب بالذات وبطريق الايجاب بالذات عند تمام الاستعداد
من المحل القابل عند الفلاسفة لاعتقادهم انه تعالى عما يقولون
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والا اى وان لا يكون
العباد مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص
النصوص كان ايجادها بخلق البارى تعالى جبرا محضا
اذ الغرض انه لا تاثير لقدرة العبد اصلا فى ايجادها واذا

ارتعد اضطرب والاسم الرعدة بالكسر والفتح ومحركة وارعد اى اخذته الرعدة

ل

سفة

الاستعداد التام من المحل كونه مستجمعا لجميع الشرايط وارتفاع الموانع

كان كذلك يبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون
فعلا للمامور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان
خلق الحيوان او الطيران الى السماء او يطلب من الجماد المشي
على الارض فالجواب من طرف اهل السنة وهو حاصل الاصل
الثاني في كلام حجة الاسلام ان الحركة مثلا كما انها وصف
للعبد ومخلوق للرب سبحانه لها ايضا نسبة الى قدرة
العبد فتسمى اي الحركة باعتبار تلك النسبة اي نسبتها الى
قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد وليس من ضرورة
تعلق القدرة بالمقدور ان يكون بالاختراع الذي هو
خاصيتها اي التاثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة
بها اذ ذاك وهي عند الاختراع تتعلق به نوعا اخر في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع صح
من التعلق فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد
المقدور بها ولم يلزم الجبر المحض كما زعم الخصم اذ كانت
الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخله في اختياره
وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره
حجة الاسلام وكلام يوافقه المصنف عليه قال وللقائل
ان يقول قولكم معشر اهل السنة انها اي الحركة الاختيارية
تتعلق بالقدرة وحق العبارة ان يقال قولكم ان قدرة العبد
تتعلق بالحركة لا على وجه التاثير فيها وان التعلق لا على
وجه التاثير هو الكسب مجرد الفاظ لم تحصلوا لها معنى
ونحن معشر اهل اللغة العربية انما نفهم من الكسب التحصيل
وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو
ايجاده فقولكم بان القدرة الحادثة تتعلق بلا تاثير كتعلق
القدرة القديمة في الازل قلنا ممنوع وتحقيق المقام
ان نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة بنسبة
تعلقهم الوقوع من مقدورتها اليها بانها ستؤثر في
ايجاده عند وقته فاللام في قولنا بانها للالصاق ومدخولها
محذوف اي بمعنى انها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت
وجوده فالها في وقته عائدة للوجود المفهوم من الايجاد
وذلك ان القدرة انما تؤثر وقوع الشي على وفق الارادة
وتعلق الارادة بوقوع الشي هو تخصيصه اي تخصيص

ذلك

ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات
والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل
عندكم معاشر الاشاعرة فلم يكن تعلقها بالفعل الا على
غير ما ذكرتم اما بالتاثير كما هو الظاهر او تبينوا له اي
لتعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل او يرد ولو سلم
ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تاثير فيه
لم يكن كافيا في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد
الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق
بعضها على عمومها فانما يسوغ العمل بالعموم اذا لم
يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله
فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد د
اي باخراج افعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر
المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولن ومه
اي لزوم الجبر المحض مبني على تقدير ان لا اثر في الفعل
لقدرة المكلف الذي كلف بالامر بفعل والنهي عن فعل
وله بدفعه اي له بدفع هذا اللزوم تعلق لقدرة
المكلف بالفعل بلا تاثير فيه لبناء اللزوم على نفي اثر
القدرة الحادثة ولك ان تقول قول المصنف ان منه
الكسب لا نفهم الا التحصيل هو يكسبه ما وضع له لغة
وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي
كما ينبي عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فانه
لما ذكر تعلق قدرة الباري بالافعال وانه على وجه
الاختراع وتعلق قدرة العبد وانه نسبة لها اليه
لا على وجه الاختراع ~~وتعلق القدرة العبد وانه نسبة~~
~~لها اليه لا على وجه الاختراع~~ وان الباري تعالى يسمى
خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب ان
يطلب لهذا النمط من النسبة اسم اخر فطلب فوضع له
اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك
على اعمال العباد في القران فقد دل هذا الكلام على انه
معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كوننا
لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثم لك ان تقول

قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص
العامة باخراج افعال العباد منها ممنوع فان لزوم
الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي
كما سيحققه المصنف وباى تقريباً ما نوضحه لا باخراج
كل فعل من افعال العباد البدنية والقلبية واعلم ان
الاشاعرة لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التاثير بالفعل
لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شانها التاثير
بها والايجاد لكن تخلف اثرها في افعال العباد لمانع هو
تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق في شرح المقاصد
وغيره وقد نقل الشارح في شرح العقايد تعريفها بانها
صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل
مع سلامة الاسباب والالات ونقل فيه ايضاً انها عند جمهور
اهل السنة شرط لوجود الفعل بمعنى انها شرط عادي
يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط
لا توقف المتاثر على المؤثر وبهذا يظهر اذ مناط التكليف
بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته
به بان يقصده قصداً مصمماً طاعة كان او معصية وان
لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله التي
لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم
معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعليق
العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة
الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل
او الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة
~~الفعل او الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند~~
~~مباشرة الفعل~~ سواء كان ذلك كفاً للنفس او غير كف كان
وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة
فصح تعلقها بالفعل المباشر بان يقصد قصداً مصمماً لتحقق
وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر ان تعلق
قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط
الثواب والعقاب وهذا التحقيق لايق بكلام المصنف
فيما بعد لكني رايت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم

وكونه

وكونه رداً له وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم
الكسب عند الاشعري وبالله التوفيق واعلم ان قول
المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بما سوى
افعال العباد الاختيارية وليس منا قضاً له لان المراد
بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما
سوى افعال العباد الاختيارية وان ذلك هو المقصود
منها بالحكم والمراد هنا ان ذلك التخصيص حصل بسبب
اخراج افعال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق
بينها وبين الافعال الاضطرارية ادى الى ذلك التخصيص
فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله
التوفيق **وما قيل** لبيان ان الفعل مكسوب للعبد بتعلق
به قدرته لا على وجه التاثير مخلوق لله تتعلق به
قدرته على وجه التاثير **ايجاد الحركة** برفع ايجاد
مبتدأ وقوله **غير الحركة** خبره والجملة وما بعدها هو المقول
وهو بدل مما قيل وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد فاجنبي
والمعنى ان ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك **فالايجاد**
هو **فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد**
والعبد **موصوف به حتى يشتق له** اى للعبد **منه اسم**
المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال
لموجد البياض في غيره ابيض ولا لموجد السواد في
غيره اسود ولا لموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله
بخلاف من قام به البياض ونحوه كالسواد والكلام
اذ يشتق له منه اسم فيقال ابيض واسود ومتكلم وقوله
فاجنبي هو خبر ما كما مر يعني ان مقول قيل اجنبي عما
نحن فيه وهو التعلق له على وجه التاثير **اذ لم يعرض**
هذا القول **الا لكونه** اى العبد **متصفاً بالعرض** من البياض
والسواد والكلام ونحوها **مع ايجاد غيره اياه فيه** اى ايجاد
غير العبد ذلك العرض في العبد **وهذا** اى اتصاف العبد
بالعرض الذي اوجده غيره فيه **لا يوجب دخوله** اى العرض
تحت اختياره بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد **فضلاً**
عن تعلق قدرته اى العبد **به** اي بذلك العرض فلم يفد

ما نقل عن المعتزلة هنا لمقتضى ج

انه قد وقع للمصنف عن المعتزلة في
ردهم على اهل السنة كلاماً ناظاهره
التناقض وذلك ج
بافعال العباد فقد يتوهم مناقضته
لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص ح

بلغ

بلغ

المعقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه
التاثير والايجاد فان قيل في اثبات تعلق قدرة العبد
لا على وجه التاثير قام البرهان من العقل والنقل كما
تقدم في صدر هذا الاصل على وجوب كون كل الموجود صادر
عن قدرته تعالى ابتدا بلا واسطة وقام البرهان ايضا من العقل
على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم
الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا بان
حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية فنقول
بهما اي بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما وان لم نعلم
حقيقة كيفية هذا التعلق وهو الثاني منهما فانه اي علم
كيفية هذا التعلق غير لازم لنا اذ لسنا متعبدين بتعرف
مثل حقيقة كيفيته قلنا في الجواب حاصل هذا الذي قررتموه
اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته
صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم بعد اعترافكم بذلك
ادعيتم انه اي الشان الجا الى كونه على خلاف المعقول
من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تاثير وايجاد
لا ندري على اي وجه هو ملجي وحل هذا التركيب ان قوله
الجا فعل ماض فاعله قوله اخرا ملجي و قوله من معنى
متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تاثير بيان لقوله خلاف
اي ثم ادعيتم انه الحاكم ملجي الى القول بكون تعلق قدرة
العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق
القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو كون اي تعلق
قدرة العبد بلا تاثير منه وايجاد للمقدور وانكم لا تدرون
كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وايجاد تفسيري
و ذلك الملجي هو براهين وجوب استناد كل الحوادث
الى القدرة القديمة بالايجاد وقد تقدم بعضها في صدر هذا
الاصل وهو اي ما ادعيتموه من انه الحاكم الى ذلك البراهين
المشار اليها غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجي لو لم تكن
اي تلك البراهين عمومات لا تحتمل التخصيص كذا فيما رايته
من النسخ واللايق حذف لا بان يقال لو لم تكن عمومات
تحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات او عمومات لا تحتمل

التخصيص

٢٢

التخصيص ~~بان كانت غير عمومات تحتمل التخصيص~~ ويدل
لكون اللايق حذف لا انه المناسب لقوله فاما اذا كا نت
اياها اي فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص
ووجد ما يوجب التخصيص فلا تلجي البراهين المشار
اليها الى ما ذكرتم لكن الامر كذلك وهو ان البراهين
المذكورة عمومات تحتمل لها مخصص وذلك المخصص امر
عقلي هو ان ارادة العموم فيها تستلزم الجبر
المحض وقوله المستلزم صفة كاشفة للجبر المحض لان
من شان الجبر المحض انه مستلزم لضياع التكليف
وبطلان الامر والنهي وفي ذلك ابطال الشرايع وقد
علمت مما مر ان احتمال التخصيص لا يقتضي اسناد جميع
افعال العباد اليهم وانه يكتفي في بيان حقيقة
مذهب اهل السنة باسناد جزء واحد فابى هذا ومما
يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوي المحافظة
على العموم ما امكن ان سياق النصوص المشار اليها
في معرض التمدح ينافي التخصيص فليتامل ولما كان ما
ذكره المصنف انما ياتي في النقليات لان العموم والتخصيص
من خصايص النقليات ورد ان يقال يبقى ان يكون الملجي
هو البراهين العقلية مما ذكرت لا تعرض فيه لها
فاجاب عنه بقوله واما ما ذكروه من العقليات مما
موضعه غير هذا المختصر ككتب الامام والمواقف
والمقاصد وشروحها فليس شي منها لازما للخصم يصلح
مستندا للالجا المدعى على ما يعلمه الواقف عليها بادنى
تامل فيها وكيف يكون شي منها ملجيا لو تم منها ما اي
دليل يلجي الى ما ذكر من كون التعلق على وجه يخالف
المعقول استلزم مما ذكرنا من بطلان التكليف وقد
قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لا يدفعه اي لا
يدفع استلزامه بطلان التكليف لان الموجب للجبر
اي للقول بالجبر المحض ليس سوى ان لا تاثير الخ
ليس سوى قولنا بانه لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد
فعله اصلا وهو اي الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل ومن

دم

الباطل باطل لمنزوم الجبر وهو موجبه يعني اعتقاد
ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله باطل ولهذا صرح
جماعة من المتاخرين المحققين من الاشاعرة بان
مآل كلامهم هذا اي مرجع قولهم ان قدرة العبد
تتعلق لا على وجه التاثير الذي يؤول اليه آخرا
هو الجبر وان الانسان مضطر في صورة مختار لوقوع
الفعل على وفق اختياره من غير تاثير لقدرته المقارنة
له واعلم انا لما ذكرنا آنفا ان ما اورده من تمسكاتهم
العقليات التي ظنوا احالتها استناد شيء اي ظنوا
انها تدل على استحالة استناد شيء من الافعال الاختيارية
الى العباد لم يسلم هذا جواب لما اي لما ذكرنا ان ما اورده
من العقليات لم يسلم من القدح ونبهنا على بطلانه
بالاستلزام الذي ذكرناه لم يبق عندنا في حكم العقل
مانع عقلي من ذلك اي من تاثير قدرة العبد في الفعل
لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما
يدل على انتفاء المانع من ذلك فانه لو عرف الله تعالى
العبد العاقل اي اعلمه افعال الخير والشر ثم خلق
له قدرة امكنه بها من الفعل لما امرته من الخير والترك
لما نهى عنه من الشر ثم كلفه باتيان الخير اي بان ياتي
به ووعده عليه اي على الاتيان به الثواب وترك
الشر اي وكلفه بترك الشر وتوعده عليه اي على
الشر اذا اتى به العقاب وقوله بنا متعلق بقوله كلفه
اي كلفه بذلك بنا على ذلك الاقدار اي خلق القدرة
المذكورة لم يوجب ذلك الاقدار هذا جواب لو اي
لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف
بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور نقصا في الالوهية
ليكون مانعا من القول بتاثير قدرة العبد اذ غاية
ما فيه اي ما في وقوع الامور المذكورة انه تعالى
اقدره اي اقدر العبد العاقل على بعض مقدوراته تعالى
كما انه اعلمنا معشر العباد العقلاء بعض معلوماته
سبحانه تفضلا منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية

صح من محققي المتاخرين من الاشاعرة

الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله وان كان قد يرى
اي يظن فرق بين العلم والخلق اشارة الى سؤال مع
ايراد جوابه اما السؤال فهو ان يقال جعلكم الخلق
كالعلم فيما ذكر ثم قياس مع وجود الفارق وهو
ان الخلق من خصائص الالوهية كما قال تعالى هل
من خالق غير الله بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب
العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله
لكن لا يقدح هو الجواب اي ما ابديتموه من الفرق
لا يقدح في المقصود وهو ان اقدار العبد على
بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الالوهية كما
ذكرنا آنفا اذ كان سبحانه غير ملجئ بصيغة المفعول
الى ذلك اي الى اقدار العبد على بعض المقدورات
ولا مقهور عليه ليلزم النقص المحذور بل فعله سبحانه
باختياره اي بارادته تعالى في قليل من المقدور لا نسبة
له بمقدوراته اي بمقدوراته التي لا تتناهى فالبا
هنا بمعنى الى كما في قوله تعالى وقد احسن بي اي الي
وستعرف ان ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد
هو العزم المصمم وقوله لحكمة متعلق بقوله فعله
اي فعل تعالى ذلك الا لحكمة صحة التكليف وتوجه
الامر والنهي فان نفي تاثير قدرة العبد يستلزم بطلان
التكليف وعدم توجه الامر والنهي كما مر مع انه
اي مع ان ذلك القليل الذي اقدر عليه العبد من
افعاله اذا وجده لا تنقطع نسبته اليه تعالى اي الى
الباري تعالى بالايجاد لان ايجاد الكل انما هو بتمكين
الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير ان السمع
ورد بما يقتضي نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها
اي قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون انا كل شيء خلقناه بقدر هل من خالق غير الله
فان قالت الفرق الذي تقدم ذكره قادح باعتبار
ان الله تعالى اخبر بانه اعلم العباد بعض معلوماته
واخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شيء اي

موجده فلو اوجد العبد شيئا لزم الخلف في خبره تعالى
والخلف في خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف في
خبره تعالى لان خلق الشيء هو الاستقلال بايجاده
وا لعبد له يستقل بايجاد شيء بل العزم الذي قلنا
انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار
للعبد والتمكين من ذلك كما سياتي فلا استقلال
للعبد بشيء فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله
فلنفي علة سابقة على ما هي علة له وهو الوجوب
في قوله وجب اي له جل لنفي الجبر المحض وتصحيح التكليف
وجب التخصيص اي وجب بالدليل العقلي تخصيص
عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبته اليه تعالى
بالايجاد وهو اي ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح
التكليف اي الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي
المذكور لا يتوقف على نسبة جميع الافعال العباد
اليهم بالايجاد على ان ينسب اليهم انهم موجدون
لجميع افعالهم بل يكفي لنفيه اي الجبر نسبة الفعل
الواحد وهو العزم الا في ذكره اليهم وتقرير ذلك
ان يقال جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح
من الحركات انما توجد بخلق الله تعالى وكذا التروك
التي هي افعال النفس لان المراد من الترك كف
النفس عن الفعل وذلك الكف فعل للنفس اذ لا تكليف
الا بفعل كما تقرر في محله والمقصود هنا ان جميع
ما يتوقف عليه التروك من الميل الى الشيء الذي
تكف عنه النفس ومن الداعية التي تدعو اليه ومن
الاختيار انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى ووجه
توقف التروك على كل ذلك ظاهر اذ لا يتحقق كف
النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار
والحاصل ان جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح
وافعال النفوس لا تاثير لقدرة العبد فيه وانما
محل قدرته اي العبد هو عزمه عقب خلق الله
تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا

بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل اي وتوجهه
للفعل طالبا اياه توجها لا يلابسه شوب توقف
وما بعده فوق له عزما مصمما كالتفسير الموضح
له وهذا العزم المصمم هو محل تاثير قدرة العبد
وهو مسمى الكسب عند الحنفية فاذا اوجد العبد
ذلك العزم خالق المصمم خلق الله تعالى له الفعل
عقبه فيكون منسوبا الى الله تعالى من حيث هو حركة
لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على اسبابها ويكون
منسوبا الى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الاوصاف
التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في
الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي هي حقيقتها
منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد
من حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها
عزم العزم المصمم واعلم ان حاصل كلام المصنف رحمه
الله تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان
قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق
بوصفه من كونه طاعة او معصية فمتعلق تاثير
القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تاديبا وايذا
فان ذات اللطمة واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة
العبد وتاثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم اعني
قصده الذي لا تردد معه غير ان المصنف وضح
القول فيه ولعله انما لم يعز ما ذكره الى القاضي
لان من توجيهه ما لم يقع من اصحابه في كلامه
وان كان منطبقا عليه وانما يخلق الله سبحانه هذه
الامور في القلب يعني الميل والداعية والاختيار ليظهر من
المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة للامر
الالهي او طاعة له وليس للعلم خاصية التاثير ليكون
المكلف مجبورا على ما سبق العلم بظهوره منه لنا اي لدليل
عناه بنحو من بعد وقد اوضحه في اخر الاصل الثالث الذي
يلي هذا الاصل وقوله ولا خالق بلفظ المصدر عطف بجملة

منفية على حالة منفية وهي قوله وليس للعلم اى وليس خلق
هذه الاشيا اى الميل والداعية والاختيار للمكلف يوجب
اضطراره الى الفعل لانه تعالى اقدره فيما يختار ويميل اليه
عن داعية تدعوه اليه على العزم على فعله وتركه ولا اضطرار
مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار
على العزم على فعل مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرًا
بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية
له بينه بقوله اذ من المستمر اي من الامر المعروف الذي لا
يتخلف ترك الانسان لما يحبه ويختاره وفعل شئ
وهو يكرهه لخوف من سطوة جبار او حيا ممن يجله ويؤثر
امتثال امره ونهيه ففي ذلك العزم الكائن بقدرة العبد
المخلوقة لله تعالى صح تكليفه اى نشا عن ثبوت ذلك العزم
صحة تعلق التكليف بالعبد وعنه ايضا صح ثوابه اى يثاب
بالطاعة وعقابه اى ان يعاقب بالمعصية وذمه بفعل
ما لا ينبغي شرعًا ومدحه بفعل ما هو حسن شرعًا وانتفى بطلان
التكليف وانتفى الجبر المحض وكفى في التخصيص اى تخصيص
تلك العمومات السابق بعضها لتصحيح التكليف اى كفى لاجل تصحيح
التكليف هذا الامر الواحد الذي جعل متعلقا لتاثير قدرة
العبد واغنى بهذا الامر الواحد العزم المصمم على الفعل وما
سواه اي ما سوى العزم المصمم مما له يجري من الافعال
الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متاثرة عن قدرته
ابتدا بلا واسطة القدرة الحادثة المخلوقة التاثير في
عمل قدرته تعالى لحمد الله سبحانه اعلم ومع ذلك اى ومع
ما ذكرناه من ان العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة فقل
ما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى تفضلا
لا وجوبا فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس
ثلاثتها موانع من العزم المذكور تشبه القواسر اى تشبه
الامور الحاملة على ترك العزم قهرًا لقوة استيلائها على
الانسان فلا تغلب بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعوا
اليه الا بمعونة التوفيق من الله سبحانه للعبد وليس لاحد
على الله تعالى ان يوفقه لانه لا يجب على الله تعالى شئ

انه صح

للتصحيح

بل لا ينفع هذا العزم الموصوف بالحسن الا بتوفيق منه تعالى صح صح

شئ كما سياتي بيانه في الاصل الرابع بل العبد اذا علمه
الله تعالى طريقي الخير والشر وخلق المكنة من كل منهما له فقد
اعذر اليه اى ازاح عذره منهما ازاحة العذر اليه
فاعذر مضمن معنى انهى وعدم التوفيق وهو الخذلان
وهو اى الخذلان ان يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه
عليها وقوله لا يسلبه هو خبر المبتدا الذي هو عدم التو
لا يسلب العبد المكنة اى التمكن من ذلك العزم التي
خلقها له نعت للمكنة وهذه المكنة وسياتي انها عبارة عن
سلامة الاسباب والالات غير القدرة التي ذهب اكثر اهل
السنة الى انها لا تتقدم على الفعل بل تكون معه توجد حال حدوث
الفعل وتتعلق به في هذه الحالة حتى تدفع ما قيل بناءًا على ما ذهبوا
اليه ان التكليف بغير المقدور واقع لانه اى التكليف
وهو طلب الالزام لما فيه كلفة يكون قبل وجود الفعل
المطلوب بالضرورة لان الطلب للفعل مع وجوده طلب لتحصيل
الحاصل وهو محال ومقارن التاخر عن شئ غير موجود مع
المتقدم عليه فالقدرة المدعى انها انما تكون مع الفعل يمتنع
اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل
على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله فان المراد بيان
لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتقريره ان المراد بتلك
القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على
الفعل هو القدرة التي يقام بها الفعل وهي قدرة جزئية
اى فرد هو جزئي حقيقي مندرج تحت مطلق القدرة الكلية
تخلق تلك القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهي القوة
المستجمعة لشرايط التاثير وهي عرض جزئي فالمتقدم على
الفعل والمتاخر عنه الامثال وقولنا يقام بها الفعل
تساهل في العبارة اذ المقيم للشئ متقدم عليه وانما
هي اى القدرة المذكورة معه اى مع الفعل لا قبله
اذ كان الفعل عند اهل السنة انما هو اثر قدرة الله سبحانه
وحذف لفظة كان هنا او لحمل ثبوتها قال القاضي ابو بكر
ابن الطيب الباقلاني في مقدم اهل السنة وهو المراد حيث ما
اطلق القاضي في كتب الكلام ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة لا

فيجوز ... عدم التوفيق

ويخلق الفعل بجملتها فهي من الفعل اي بالنسبة اليه بمنزلة المشروط
من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط
بلا شرط كذلك ~~يوجد~~ لا توجد القدرة
الحادثة بلا فعل ويجوزه يوجد الفعل بدون قدرة حادثة
اذ يجوز ان يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة اي المسماة بالمكنة
شرط التكليف متفق عليه ضرورة وجوب تقدم الشرط على
المشروط وهي عبارة عندهم اي عند اهل السنة عن سلامة
الالات اي الات الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه بنا
على ان من كان كذلك اي سليم الالات وقد صحت له الاسباب
فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كما اجرى سبحانه
العادة لا يسال عما يفعل سبحانه ومن مشايخنا معشر اهل السنة
من ذهب الى ان القدرة المقابلة للمكنة اعني المستجمعة
لشرايط التاثير تتقدم حقيقة على الفعل وبالله التوفيق
الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسباله فهو
واقع بمشية الله تعالى وارادته وهي عطف تفسير للمشية
فارادته تعالى متعلقة بكل كاين غير متعلقة بما ليس
بكاين فهو تعالى مريد لما نسميه شرا من كفر وغيره من
المعاصي كما هو مريد للخير من ايمان وغيره من الطاعات
ولو لم يرده اي الشر لم يقع هذا هو المعروف عند السلف
وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع
الكاينات مراده لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال
ان الله يريد الكفر والظلم والفسق لايهامه الامر وهو
ان الظلم والكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض
العلما من ان الامر هو الارادة وعند الالباس يجب التوقف
عن الاطلاق الى التوقيف اي الاعلام من الشارع ولا توقيف
في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق
اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال
الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال خالق القاذورات وخالق
القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال
له ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات
والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز

الاصل الثالث

شيئا

جوز ان يقال الله مريد الكفر والفسق معصية معاقبا
عليها وفي قول المصنف لما نسميه شرا تنبيه على ان تسميه
بعض الكاينات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا ومضرته لنا لا
بالنسبة الى صدوره عنه تعالى بخلقه الشر ليس قبيحا اذ لا قبيح
منه تعالى لا يسال عما يفعل وعند المعتزلة انه انما يريد
من افعال العباد ما كان طاعة وسائر المعاصي
والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى
فانه انما يريد عندهم عدم وقوعها ويكره وقوعها
فيحملون انه يريد من الكفار الايمان وان لم يقع
لا الكفر وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا
الفسق كذلك قالوا اولا في التمسك لما زعموه قال
الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اي ظلما مضافا
للعباد بلا شك كما بيناه منهم مع ان الظلم كاين من
العباد بلا شك فهو ليس مرادا له تعالى ومثله قوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا ثانيا ارادته
ظلمهم اي ظلم العباد لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم
فهو منزه عنه سبحانه وهذا متمسك عقلي وقالوا ثالثا
قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقال تعالى والله لا يحب الفساد وقالوا
والفساد كاين والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها
فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم
بالايتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل
العبادة والطاعة لا المعصية وهذا اي التمسك بالايات
المذكورة بنا منهم على تلازم الارادة والمحبة والرضا
والامر عندهم فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق ساير
بلا تغاير بينها اذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله
ولان عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق اي
ان المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد للايات
السابقة ولان ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم
بغير المراد والمحبوب والمرضي سفه والسفه محال

العبد على

الله

ت

ها

على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الايات
نقلي وسياتي الجواب عن الجميع ولنا في الاستدلال
على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كاين غير متعلقة
بما ليس بكاين اطباق الامة من عهد النبوة على
هذه الكلمة وهي قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم كان ج
يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا ولنا قوله
تعالى اذ لو شاء الله لهدى الناس جميعا اي لكنه
شا هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله والاية الاتية تلوها
وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله تعالى ولو شئنا
لاتينا كل نفس هداها وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان
يشاء الله وهم قد شاؤا المعاصي ذاتا فكانت
بمشيئته تعالى بهذا النص الناطق بان لا يشاؤا اشياء
الا ان يشاءه سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا فان هذه الاية الشريفة مصرحة
بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم
نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد
ان يغويكم قلتم اي المعتزلة عن استدلالنا بهذه
الايات اجوبة ليست لازمة لنا لفسادها وعدم تمام
المقصود منها حمل المشية في هذه الايات ونظايرها
على مشية القسر والالجا وليس بشي لانه خلاف
الظاهر وتقييد للمطلق من غير دليل يدل عليه على انهم
قد تحيروا في تفسير مشية القسر والالجا فاضطربوا
فيه وقوله ولان عطف على مقدر دل الكلام السابق
على معناه اي ما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كاين
حق للايات السابقة ولدليل عقلي وهو ان
المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله تعالى
ابليس وهي كما لا يخفى اكثر من الطاعات لجارية على مراد
الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام
الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية متكفل بامر اهلها

اهلها ويستنكف ذلك الزعيم عنها وهو اي الرتبة
وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهو ان يستمر اي يدوم
مطردا في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون
مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة العجز اليه تعالى
رب العالمين عن قول الظالمين علوا كبيرا والجواب عما اوردوه
متمسكا لهم من الايات اما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد وما بمعناها فهو انه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد
اي ظلمه لهم وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد انفسهم
فليس المنفي في الاية ارادة الظلم بعضهم بعضا فانه كاين
ومراد وستذكر امثال هذا الاصل جواب قولهم ارادته
الظلم اي ظلمه لانفسهم المتاخرة وافراد قولهم هذا الجواب
يقتضي التوضيح ويصح ان يكون مع ما قبله دليلا واحدا
واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين
الرضى والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد
منا ما يكرهه الا ترى ان المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره
تعاطيه لبشاعة طعمه او مرارته وايضا فالرضى ترك الاعتراض
على الشي لا الارادة لوقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي
ما لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة اعم فهي منفكة عنها
فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة واما عن تمسكهم
بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فهو انه لا تلازم بين الامر
والارادة اذ قد يامر الامر بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه
من سيده بمخالفته امره فيامره بحضرة من لامه وهو
لا يريد في هذه الحالة المامور به ليظهر لمن لامه عذره فقد تحقق
انفكاك الامر عن الارادة فالمعاصي واقعة بارادته تعالى
ومشيئته وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الارادة
عليها لا بامره ورضاه ومحبته لما قررنا وقال امام الحرمين
انه من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقل
بعضهم بمعناه عن الشيخ ابي الحسن الاشعري لتقاربهما
اي الارادة والمحبة والرضا يريد تقاربهما في المعنى لغة فان
من اراد شيا او شاءه فقد رضيه واحبه وهذا التعليل

كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه في هذا الموضع

نقل الكلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد ومن حقق
من ائمتنا لم يتحاش عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة
وكذلك الرضى فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا
عليه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضى
فهذا الذي قاله امام الحرمين خلاف ما عليه اكثر اهل السنة
لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان
المشيئة والارادة غير المحبة والرضى وان الرضى ترك
الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بيناه آنفا وبعض
اهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضى
بانه الارادة مع ترك الاعتراض وهو اي ما قاله امام
الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري وان كان لو قال به
اهل السنة لا يلزمهم به اي بسبب القول به ضرر في الاعتقاد
اذ كان مناط العقاب اي المعنى الذي علق به العقاب ورتب
عليه هو مخالفة النهي وان كان متعلقه اي متعلق النهي
محبوبا كما سيصرح به فيما بعد من هذا الاصل لكنه اي لكن ما قاله
امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري خلاف النصوص
التي سمعت في كتاب الله تعالى من قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وقوله تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين ومثله اي مثل
لفظ الكافرين في هذا التركيب المشتق الذي علق به الحكم
اثباتا كان او نفيا بتعلقه به من الحكم الذي هو في الآية نفي المحبة
بمبدا الاشتقاق اي المصدر وهو هنا الكفر فيكون المعنى
لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب الفساد وغير ذلك
من النصوص كقوله تعالى والله لا يحب المفسدين وقوله تعالى
انه لا يحب المعتدين والحكم في مثلها يتعلق بمبدا الاشتقاق
على ما مر وقد نبه المصنف رحمه الله تعالى على امر زايد على كلام
امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند
ابي حنيفة فقال ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يدل على
جعل الارادة عنده من جنس الرضى والمحبة لا من جنس المشيئة
لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة
روي عنه ان من قال لامرأته شئت طلاقك ونواه اي نوى
طلاقها بهذا اللفظ طلقت ولو قال اردته او احببته او رضيته

اي اردت

اذا ض٢

ماعلق صح

بلغ مقابلة

٥

٢٩

اي اردت طلاقك او احببت طلاقك او رضيت طلاقك
ونواه اي طلاقها في كل من الصور الثلاث لا يقع عليه
الطلاق وقوله بناه استيناف كان سائلا قال على اي شي بنى
ابو حنيفة ما روي عنه فاجيب بانه على ادخال معنى
الطلب اي الميل في مفهوم الارادة والرضى والمحبوب كل منهما
مطلوب بل هما اولى بدخول الطلب في مفهومها ومنه يقال
لطالب النكاح مريد فالطلب داخل في مفهومه وهذا
التوجيه لما روي عن ابي حنيفة لا ينافي القول بان كلا من
الرضى والمحبة ارادة خاصة وما دل عليه هذا النقل عن
ابي حنيفة رحمه الله تعالى من الفرق بين المشيئة والارادة
هو ايضا خلاف ما عليه الاكثر اي اكثر اهل السنة
وسيعود الكلام اليه في محله من هذا الاصل ولم يتعرض
المصنف رحمه الله لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقد اجيب عنه بمنع دلالة اللام
الغرض على كون ما بعدها مرادا بل معنى الآية الا لنأمرهم
بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج
من مات على الصبي والجنون والعام اذا دخله التخصيص صار
عند المعتزلة مجملا في بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم
فيخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد
ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية
اضافي والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه
منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما اريد منهم من رزق
وما اريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما توهموا وجب
عن قولهم اي المعتزلة ان ارادة الظلم من احد ثم عقابه به
عقابه عليه ظلم بالمنع اي منع كون ذلك ظلما حال كون
ذلك المنع مستندا بان الظلم هو التصرف في ملك الغير
كرها من غير رضى من المالك اما تصرف من تصرف في ملك نفسه
فلا اي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان وهذا المنع المستند
بما ذكر تقرير تعويله بان صريح العقول دالة على ان تعذيب
المملوك ذي الاحسان على ما احسن به من فعله مراد
لسيده ظلم فالملك لا اثر له في نفيه اي في نفي الظلم انما المؤثر

بناه صح

عين صح

بلغ مقابلة

مرهم

في العبادة القطعية صح

في نفسه الجناية اي ان يكون المعاقب عليه جناية من العبد بارتكابه
خلاف المراد واجيب من طرف اهل السنة بانه اي ما ذكر
من الدفع مبني على التحسين والتقبيح العقلي كل منهما
وسنبطله في الاصل الخامس من هذا الركن وقد يقولون
اي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح
العقليين ليس هذا الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك
على فعل مراد سيده ظلما من محل النزاع بيننا وبينكم
في الحسن والقبح العقليين لانا اي لان محل النزاع هو تعلق
العقل الفعل بحكم الله تعالى اي حرمة يعني العقل بان
حكم الله تعالى ثابت بالشرع فيما ~~استحقه~~ استقبحه العقل
واما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال اي القبح
اي صفة نقص فلا نزاع بيننا وبينهم في ثبوته كما سيأتي في اول
الاصل الخامس فيمكن ارادتهم اي المعتزلة اياه اي القبح بهذا
المعنى بل هو واجب اي متعين الارادة اذ لو حمل على القبح
بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى ان حكم الله تعالى
ثابت بمنعه تعالى من التعذيب ويبعد من عاقل ان يقول ان
تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه اي يبعد ان يقول عاقل
ذلك فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلما
اي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب حينئذ
منع انه صفة نقص في حقه تعالى وان كان صفة نقص في
حقنا اذ لا قبح منه تعالى لا يسأل عما يفعل غايته انه صفة حسنة
خفيت علينا وعلى تقدير التسليم فانما يكون تعذيب العبد لفعله
مراد سيده ظلما اذا كان قد امره السيد بذلك المراد ثم
تعاقبه على فعله اما اذا كان انما امره السيد بشيء يفعل
هو غير ما امره به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما فان
على العبد امتثال امر سيده من غير التفات الى انه اي ما امره
به السيد مراده اي مراد السيد اولا اي او ليس مراده مع ان
الارادة غيب اي امر غائب عنه اي عن العبد لا يصل الى
معرفة انها متعلقة بالمأمور به او بغيره واذا بطل تعلق
العقاب بمخالفة الارادة فلم يبق منه اي لم يبق امر صادر
من العبد يصلح لترتب العقاب عليه الا المخالفة للامر فيحسن

عقابه

عقابه بمخالفة الامر فعاد الظلم الى عقابه اي العبد على
فعل ما امره به السيد لا ما اراده السيد وعاد يحسن
الى عقابه اي العبد على مخالفة امره اي السيد فان قيل
اذا كان لا يقع في الوجود الا مراده تعالى كما ذهبتم اليه
فقد امر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر
على فعله وتكليفه بذلك اي بما لا يقدر على فعله ثم
عاقبه على عدم فعله في التحقيق ليس الا لارادة تعذيبه
ابتداء بلا مخالفة وهذا اي تكليفه بما لا يقدر على فعله
ثم عقابه لكونه لم يفعل الامر في نظر العقل اي بالنسبة الى
ما دل عليه العقل بطريق النظر غير لائق لانه ظلم
قبيح فيجب تنزيه الله تعالى الغني عن العالمين اي عن وجودهم
وطاعتهم عنه متعلق بتنزيه الله تعالى عن هذا الذي
ليس بلائق على الوجه الذي ذكرناه آنفا من ان وجوب
التنزيه عنه لكونه صفة نقص فقبحه بالمعنى المتفق عليه
لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم قلنا قد جوز الاشا عرة
عقلا تكليف ما لا يطاق فلا يرد ما ذكرتم على اصلهم
وعلى القول بانه اي التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا
فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق
ان عقابه اي العبد انما هو على مخالفته حال كونه مختارا
غير مجبور على المخالفة فان تعلق الارادة بمعصيته لم
يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها
بل لا اثر للارادة في ذلك ولا في شيء منه فكما انه تعالى
كلف من علم منه عدم الامتثال لو قع منه ما علمه من
عدم الامتثال كتابي الكفرة فلم يبطل ذلك ~~ذلك~~ الوقوع ع
الذي تعلق به العلم معنى التكليف الذي هو الطلب ولم
نظلمه بصيغة التفعيل واقله نون اي لم ننسبه اليه تعالى
ظلما بذلك باتفاق منا ومن سائر المسلمين لعدم تأثير
العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم وقوعه في سلب اختيار
المكلف في اتيانه بذلك الكفر وان كان لا يوجد الا معلوم
اي ما هو معلوم له تعالى فكذا التكليف بما تعلقت الارا دة
بخلافه اذ كانت الارادة لا اثر لها في الايجاد كالعلم

ن ابتدآء

اي عن وجودهم

اى كما ان العلم لا اثر له فى الايجاد وهذا اى انتفاء تاثير
الارادة فى الايجاد لان الارادة صفة شانها تخصيص وجود
المقدور دون غيره من المقدورات بخصوص وقت وجوده
دون غيره من الاوقات السابقة واللاحقة ليس غير
اى ليس شانها غير ذلك التخصيص ولا يدخل هذا المفهوم
بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله تاثير اى لا يدخل مفهوم
الارادة تاثير فى الايجاد بل تاثير الارادة فى مجرد التخصيص
بما علم بوقوعه فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه الاشارة
الى ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالتاثير فى الايجاد
خاصية صفة القدرة دون العلم والارادة وغيرهما
من الصفات الا انها اى القدرة انما تؤثر على وفق الارادة
اعنى فى الوقت الذى تعلقت الارادة بانه اى المقدور
اذا وجد عن مؤثره اى المؤثر فى وجوده وهو صفة القدرة
كان وجوده فيه اى فى الوقت دون ما قبله وما
بعده والعلم الالهى متعلق بهذه الجملة وقوله انما
بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة اى متعلق بانها ستكون
اى توجد كذلك اى بان يوجد المقدور متعلقا للارادة
على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود فى ذلك الوقت
دون ما قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التاثير
فى وجوده وفق تعلق الارادة ثم يوجد ما يوجد باختيار
المكلف على طبق تعلق ذلك العلم وتعلق تلك الارادة
مباشرا فى وجوده عن قدرة اسم بما على ما قدمناه فى
الاصل السابق من ان للمكلف اختيارا يناط به الثواب والعقاب
على ما عليه اهل السنة و ان المكلف عزما يستقل بايجاده
على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفا ذلك العزم بانه يصمم
اى لا يبقى معه تردد وتانٍ بواسطة سبحانه عنده بحسب
قدرة اى قدرة المكلف الحادثة له ما صمم عليه واختاره
كما مر فى الاصل السابق لا جبر للمكلف عليه اى على ما
صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم فى محل نصب نعتا لقوله
عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له وسبب ان تعلق
الارادة الالهية على حسب تعلق العلم الالهى لزم ان

مالم

مالم يشاء الله لم يكن اى ان ما لم تتعلق الارادة بوجوده
لا يوجد فالجار والمجرور اعنى قوله بسبب متعلق بقوله
لزم وذلك اللزوم انه اى لانه اذا كان العلم متعلقا
بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه
بوقته اذ كانت الارادة انما تخصص اى شانها ليس الا
انها تخصص ما سيوجد بوقته الذى يوجد فيه دون ما
قبله وما بعده من الاوقات فعدم تعلقها بوجوده تابع
تابع للعلم بعدم وجوده لا مؤثر فى عدم وجوده
اذ العدم ليس مفتقرا الى مؤثر فظهر بهذا التقرير معنى
قول السلف ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن اى
ما تعلقت المشيئة وهى الارادة الالهية بوجوده لتعلق
العلم بوجوده وما لم تتعلق المشيئة بوجوده لا
يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده وظهر ايضا انه لا
طلب فى مفهوم الارادة بناء على الفرق بينها وبين المشيئة كما
مر عن ابى حنيفة لما عرفت من الارادة ليس مفهومها
الا انها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته
دون ما قبله وما بعده من الاوقات وليس فى هذا
المفهوم طلب وظهر ايضا ان لا محبة فى مفهوم صفة
الارادة كما قال الاشعرى وجماعة اذ المحبة عندهم
اخص من الارادة على ما قدمناه من انها ارادة لا يتبعها
تبعة ومواخذة بل لا يستلزمها اى لا يستلزم مفهوم
الارادة المحبة اذ الاعم لا يستلزم الاخص نعم الغالب
تعلقها اى الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارن
الارادة المحبة فى متعلقها بان يقع ذلك اتفاقا اى
على سبيل الاتفاق لا لزوما بحيث لا تنفك الارادة عن
المحبة لما مر من ان الاعم لا يستلزم الاخص فعن هذا
اى عن مقارنة الارادة المحبة فى متعلقها وقع ذلك
الفرع المفهم عن ابى حنيفة معتبرا فى علة حكمه دخول
الطلب فى مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود
والغلبة اى لغلبة تعلق الارادة بالمحبوب ظن اللزوم
بين الارادة والمحبة وهو اى الظن اللزوم بينهما للغلبة

المذكورة بعيد عن التامل اذ بالتامل يفرق بين اللزوم
والعلية الاتفاقية فلا يشتبه احدهما بالاخر ولكن
ما يجد الانسان منه اى من نفسه ارادة ما يكره وجوده
لامر ما من الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه ولو فرض
ان ذلك اى ارادة الانسان ما يكره وجوده لمصلحة احتمالا
كارادة الكى تداويا لمحبة حصول الصحة التى هى مصلحة
تترتب على الكى لم يخرجه جواب لو اى لو فرض ان ارادة المكروه
لمصلحة تترتب عليه لما اخرجه ذلك عن كونه مكروها
فى نفسه لان الكى عبارة عن امساس النار البدن وهو امر
مكروه فانه اى فان كونه مكروها هو الثابت فى الواقع
بالفرض اذ الفرض كونه فى نفس الامر مكروها فلا يكون
غير ما فى الواقع برفع غير اسم كان وذلك الخبر كونه
محبوبا اى فلا يكون كونه محبوبا ثابتا فيه اى فى
الواقع فلا يجتمعان وكذا اى وكثيرا ما يجد الانسان
من نفسه ايضا انه لا يريد وجود ما اى امر يحبه
وهو اى عدم ارادة وجوده وان كان لغرض اى لاجل
ضرر يلزم وجوده لا يخرجه عدم ارادة وجوده لذلك
الغرض انه ما زال محبوبا فكونه محبوبا هو الثابت فى الواقع
بسبب فرضه كذلك فلا يكون غير ما فى الواقع اعنى كونه
مكروها ثابتا فى الواقع وانما تستلزم الارادة الاذن
والاطلاق فى وجود ما يكرهه المريد والاطلاق عطف
تفسيرى للاذن اذ المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو
عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه وانما
اطلق سبحانه وجود ما يكرهه فى ملكه تعالى وهو اى
والحال انه الملك القهار وحده لا شريك له لتتم وجه
التكليف بلازميه اى بلازمى التكليف وهما الثواب
بالفعل اى بسبب الفعل المطلوب والعقاب للترك
اى لاجل المكلف عن الاتيان بالمطلوب ولو كان فى
مفهوم صفة الارادة طلب كانت هى صفة الكلام
لكن الارادة صفة الكلام والقدرة والعلم شانها
ما ذكرنا من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص

ومن

وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الاوقات
وقول من قال الارادة والمشيئة صفة تنافى العجز
والسهو وتقتضى الوجود قد يتوهم انه اى القول
المذكور بسبب ذكر الاقتضا فيه بقوله وتقتضى الوجود
كذلك اى كما مر من ان فى مفهوم الارادة طلبا لان
الاقتضا الطلب واصله طلب قضا الدين ثم استعمل
لمطلق الطلب واصله طلب فيلزم كون صفة الارادة
هى صفة الكلام وليس كذلك اى ليس كما يتوهم فان
الاقتضا فى تعريفه اى تعريف من عرف الارادة بانها
صفة تنافى العجز الى اخره منسوب الى الصفة وليس
ذلك الاقتضا المنسوب الى الصفة كلاما انما هو
بمعنى الاستلزام يقال اقتضى هذا المعنى كذا اى استلزمه
لعليته اى لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا له
او لا لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط فى
جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط
حيث يقال عدم الشرط يقتضى عدم المشروط بخلاف
ما اذا نسب الاقتضا اليه تعالى فانه بمعنى
طلبه تعالى الفعل والكف صفة الارادة كان منسوبا اليه
تعالى فتكون ارادته هى كلامه تعالى وقد علمت ان
الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا بخلافها
اذا جعل الوجود مقتضاها اى مقتضى الارادة بمعنى
انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شى لزم
ان يوجد بان تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق
الارادة ثم المراد من هذا الاقتضا ما بيناه
فيما مر فى كلمة ما شاء الله كان من انها اى المشيئة وهى مرادفة
للارادة تستلزم الوجود اى وجود ما تعلقت به اذا كانت
تؤثر تخصيصه اى تخصيص ذلك الوجود بوقته الذى
وقع فيه دون ما قبله وما بعده وههنا تنبيه على
امر مهم تضمنه قوله وبما ذكرنا اى فى الاصل الثانى
من ان محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق
الداعية والميل والاختيار يبطل احتجاج كثير من الفسا ق

من الاوقات ح

بالقضا والقدر لفسقهم متعلق بقوله احتجاج اى ببطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه بقضاء الله تعالى وقدره لم يكن بقدرتنا اذ ليس القضا والقدر مما يسلب قدرة العزم اى قدرتهم عليه عند خلق الاختيار لهم فيكون بسبب سلب قدرة العزم جبرا ليصح الاحتجاج من الفاسق به على ما اوقع نفسه فيه من الفسق بل هو الجانى بايجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار كما قال على رضى الله عنه لذلك الذى ساله روى الاصبغ بن نباته ان شيخا قام الى على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضا الله تعالى وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرا النسمة ما وطينا موطيا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب خطاى ما ارى لى من الاجر شيا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سايرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضا لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تات لائمة من الله تعالى لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها فى شرح المقاصد بل المراد به اى بالقضا والقدر اما الخلق اى خلق الفعل المقدر المقضى فلا يسلبه اى فلا يسلب ذلك الخلق العبد عزمه المصمم وكسبه الذى قدمنا انه محل قدرته والعطف فى قوله وكسبه تفسيرى اذ لا ينفى خلق الاعمال اى ايجاد الله تعالى اياها ذلك العزم المصمم الذى هو محل قدرة العبد وقوله واما الحكم متمم لقوله اما الخلق بكسر الهمزة فيهما اى او المراد بالقضاء والقدر حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل كما فسره الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ فى بقية القصة فيها ان الشيخ قال لعلى رضى الله تعالى عنه وما

القضا

القضا والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ويعود الى الحكم اما ان يرجع الى صفة الكلام ويكون العطف فى قوله كما تلا على والحكم تفسيريا بتفسير قوله الامر كلام نفسى او يرجع الى صفة العلم ولا تاثير للكلام ولا للعلم فى ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم كشف ولا يتعلق شىء منهما تعلق تاثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تاثير فاحرى ان لا يسلب ذلك العزم اى فبسبب كون الكلام والعلم لا تاثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التاثير كان الاحق من الخلق بان لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذى هو محل قدرة العبد وقوله والاعلام بكسر الهمزة ايضا قد يراد به اى بالقضا والقدر نحو قدرناها انها لمن الغابرين اى اعلمنا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى الخلق او بمعنى الحكم لا يصح اسناده اليهم حقيقة وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب الاية اى اعلمناهم وقضينا اليه ذلك اى اعلمنا لوطا اذ دابر هولاء مقطوع مصبحين وعدى بالى لتضمنه معنى اوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل واما الاعلام وانى بقد المقتضية للاشارة الى ان ورود القضاء والقدر مرادا بهما الاعلام قليل بالنسبة لورودهما مرادا بهما الخلق والعلم والاوجه اى الاظهر توجيها انه اى القضا يرجع الى صفة العلم لا الى صفة الكلام الا ان صح فيه اعنى فى المنقول مصيبة حتى بان يصح ان يراد بلفظ القضا المتعلق به ان وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسى وكذا الاعلام اذا كان هو المراد بالقضا يرجع اليه الى الكلام اذ انما يكون الاعلام عنه اى ناشيا عن الكلام النفسى والجار اعنى الباقى قوله ويرجع متعلق بقوله اجاب والرجع بمعنى الرد اى ورد معنى القضا الى صفة العلم اجاب العلامة بدر الدين محمد بن اسعد التسترى تلميذ القاضى ناصر الدين البيضاوى عن سوال اليهودى المنظوم

وهو سؤال الناظم هو ابن البقني بوحدة وقافين والاهمال مفتوحه وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ الاسلام بن دقيق العيد وذلك حيث قال الناظم المذكور شعر

"يا علما الدين ذمي دينكم" "تحير دلوه باوضح حجة"
"اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم" "ولم يرضه مني فما وجه حيلتي"

فاجاب عن هذا السؤال علما ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري اجاب نظما الى ان قال في جوابه فقال شعر

"فمعنى قضاء الله بالكفر علمه" "بعلم قديم سر ما في الجبلة"
"واظهاره من بعد ذاك مطابقا" "لادراكه بالقدرة الازلية"

وصدر التستري حاصل اي حاصل جوابه النظم نثرا بان قال معنى قضا الله تعالى بكفر الكافر انه تعالى عالم بالاشيا الى اخر ما هو حاصل البيتين ولكن ينبغي ان يعلم ان البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضا والثاني منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضايه تعالى علمه الاشياء ازلا بعلمه القديم واما معنى القدر فهو اظهاره اي ايجاده تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضا الى العلم طريق الفلاسفة واما الاشاعرة فطريقهم رجع القضا الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف فقال اعلم ان قضا الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضا قلنا رجع القضا الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف بان يقال القضا عبارة

مطلب القضا والقدر عند الاشاعرة

عبارة عن علمه تعالى ازلا بوجود الاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضا الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى اخر ما نقلناه عن شرح المواقف وقد ذكرنا ما فيه مغنى اي غنية في ظهور ان لا اثر للعلم في امر من الامور سوى ما قدمناه بين يديك وضوحا وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا انه يكون كذا اي يوم كسوف حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فلما جاء يوم كذا ووقع ذلك الكسوف الذي كنت علمته من تظن ان علمك السابق هو المؤثر في وجوده لا سبيل الى ان تظن ذلك كذلك ما يقع على وفق العلم القديم لا يؤثر العلم في وجوده انما يقع بكسب العبد مختارا فيه وغاية الامر ان الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطا بكل ما يكون انه سيكون وذلك له بسبب الفاعلين اختيارهم المخلوق لهم عند الفعل وعزمهم المصمم عليه الذي هو محل قدرتهم فلا يبطل التكليف ومن جملة القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلة من شارحي الطوالع للقاضي البيضاوي له تحقيق اما ان يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود الخطي اي في الكتابة حتى يستلزم ذلك حدوث القضا لان الكتابة حادثة فهو اي القضا بهذا التفسير اولى بعدم التاثير وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله اولى للاهتمام ورد القضا الى العلم فواجب اي فذلك الرد واجب وهو الذي قررناه انفا ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بانا فقال واما قوله عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى لقوله اي لقول ادم لموسى اتلومني على امر كتبه الله علي قبل ان خلق الخلق بكذا فالمراد ان ادم حجه اي ظهر عليه بالحجة في دفع اللوم عنه بعد التوبة والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة رضي الله عنه بالفاظ منها البخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال له

موسى انت ادم الذى اخرجك خطيئتك من الجنة فقال له ادم انت
موسى الذى اصطفاك الله برسالاته وبكلامه ثم تلومني على
امر قد قدر علي قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فحج آدم موسى وقوله اذ المراد بيان للمقصود
اللوم مني بعد التوبة على امر قد قضى قبل ان اخلق ولما
وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا قبل
التوبة وبعدها للاجماع على توجه اللوم على المعصية
قبل التوبة وعلى انتفائه اى اللوم بعدها اى بعد التوبة
ويكون قوله اى قول آدم كتبه الله الى اخره حكاية للواقع
لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا هذا الذى
ذكرناه من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر
وان معنى الحديث ما حملناه عليه هو موجب الدليل بفتح الجيم
اى الذى اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على
الامرين لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل
التوبة يقتضي امتناع اجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج
بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضي صحة
حمل الحديث على ما ذكر فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي
واقعة بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضى من
العبد بالقضا اتفاقا فيجب حينئذ الرضى بالمعاصي التي منها
الكفر وهو باطل اجماعا لان الرضى بالكفر كفر اجماعا
قلنا الملازمة بين وجوب الرضى بالقضا وبين وجوب الرضا
بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضى بالقضا الرضى بها بل يجب
الرضى بالقضاء اى بحكم الله تعالى الصادر عنه لا بالمقضي
اذا كان منهيا عنه وهو المعصية لان الاول اى القضا
صفته تعالى وتقدس والثاني اى المقضي متعلقها الذي يجب
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى على ما عرفت من الفرق
بين الارادة والرضى على ما عليه اكثر اهل السنة من غير
تاثير القضا في ايجاده وسلب مكنته عن قدرة الامتناع عنه
بل وجد على محض وصف المطابقة للقضا لما قدمناه في تقرير
رجع القضا الى العلم او الى الارادة الازلية تقرير ما في المتن
وهو جواب مشهور وقد اورد عليه انه لا معنى للرضى بصفة

٤٢ هذا

بصفة من صفات الله تعالى انما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو
المقضي وحينئذ فالاولى ان يجاب بان الرضى بالكفر
لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي وقد اوضحه
السيد في شرح المواقف فقال ان الكفر نسبة الى الله
تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى
الى العبد باعتبار ~~فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى~~
محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية
دون الاولى والرضى به باعتبار النسبة الاولى
دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم
من وجوب الرضى بشيء باعتبار وقوعه صفة لشيء
اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء من حيث
وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا وبالله التوفيق
الاصل الرابع في بيان انه لا يجب على الله تعالى شيء
قال الامام الحجة حجة الاسلام انه سبحانه وتعالى
متفضل بالخلق وهو الايجاد على مثال سابق ونعمة
الايجاد شاملة لكل موجود وهو سبحانه متطول بتكليف
العباد اى متفضل بر عليهم حيث جعلهم اهلا لان
يخاطبهم بالامر والنهي والطول الفضل والزيادة
فالمتطول والمتفضل تفنن في العبارة وليس الخلق والتكليف
واجبا عليه سبحانه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك
اى كل من الخلق والتكليف لما فيه من مصلحة العباد انتهى
كلام حجة الاسلام واعلم انه قد اشتهر عن المعتزلة
انهم يوجبون امورا خمسة اللطف والثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح
للعباد والعوض على الالام وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء
الخلق بل الذى اشتهر ذكره عنهم انه اذا خلق العبد وكلف
بالبناء للمفعول فيهما وجب اقداره على الافعال التي كلف بها
وازاحة علله وكل ما كان اصلح مما يمكن له في الدنيا
والدين او في الدين فقط مذهبان لهم الاول للبغداديين
والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور
الخمسة التي قدمنا ذكرها قال امام الحرمين في الارشاد

صدوره عن فاعله وجب الرضى به باعتبار صح

الاصل الرابع

مطلقا والاختراع وهو الايجاد

المعتزلة يوجبون امورا

دين

د

بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين من المعتزلة من العبد
اذا خلق وكلف الى اخر ما ذكر فاما نصته فقد يتوهم
متوهم انه يجب عليه تعالى الابتدا باكمال العقل لاجل
التكليف وليس هذا مذهبا لهم يعنى البصريين ولم
يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشا
التوهم وقد نقل الامام فى الارشاد اوله عن البغداديين
من المعتزلة ان ابتداء الخلق واجب على الله وجوب
الحكمة وانه اذا خلق الذين علم انه يكلفهم يجب اكمال
عقولهم واقدارهم وازاحة عللهم ثم نقل عن
البصريين منهم انهم انكروا معظم ذلك يعنى ايجاب
ابتدا الخلق وايجاب اكمال العقل كما دل عليه كلام الائمة
ونقل اجماع الفريقين البغدادية والبصرية منهم
على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده واكمل عقله
لا يتركه هملا بل يجب عليه ان يقدره ويمكنه من نيل
المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل اصحاب المقالات
عن هؤلاء مطلقا يعنى المعتزلة انه يجب على الله تعالى
فعل الاصلح فى الدين وانما الاختلاف فى فعل الاصلح
فى الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وظاهره يوهم ما لا
فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتدا
باكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا لذى
مذهب منهم فالذى ينتحله البصريون انه تعالى متفضل
باكمال العقل ابتدا وله يجب عليه اثبات اسباب
التكليف انتهى كلام الارشاد ولم يظهر ان منشا التوهم
اطلاق اصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل
الواقع فى كلام الامام اوله ثم قال الحجة حجة الاسلام فى
الرسالة ردا عليهم المراد بالواجب احد امرين اما
الفعل الذى فى تركه ضرر اما اجل اى فى الاخرة عرف
بالشرع كما يقال يجب طاعة الله او عاجل اى فى الدنيا
ويعرف بالعقل كما يقال يجب على العطشان الشرب
كيلا يموت وبمعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما
يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة فى الاقتصاد

الاقتصاد واما ان يراد به المعنى الذى عدمه يودى
الى امر محال كما يقال وجود المعلوم اى ما تعلق علم
الله تعالى بوقوعه واجب وقوعه اذ عدمه يودى
الى المحال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم وهو
المعتزلى بقوله ان ابتدا الخلق مثلا واجب المعنى الاول
وهو ان فى تركه ضررا اجلا او عاجلا فقد عرضه تعالى
للضرر ولحوق الضرر محال فى حقه تعالى والقول به
كفر وفاقا او اراد المعنى الثانى وهو ان عدمه يودى
الى محال فهو مسلم حيث نظر الى ان ابتدا الخلق والتكليف
قد تعلق العلم بوقوعه اذ بعد سبق العلم بوقوع
شى لا بد من وجود ذلك الشى المعلوم وقوعه او اراد الخصم
بكون ابتدا الخلق واجبا معنى ثالثا فهو غير مفهوم انتهى
كلام الحجة وقد حقق المصنف ان المعتزلة لم يريدوا
المعنى الثانى وهو الذى عدمه يودى الى محال لكن
ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال واعلم
انهم يعنى المعتزلة يريدون بالواجب كما اى فعلا
يثبت بتركه نقص فى نظر العقل والجار والمجرور متعلق
بقوله يثبت وثبوت النقص بسبب ترك مقتضى قيام
الداعى الى ذلك الفعل وحذف متعلق النقص للعلم
به مع تعظيم جناب البارى تعالى عن ان يجرى اسمه
على اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة وهو اى
الداعى هنا كمال القدرة الالهية والغنى المطلق مع انتفاء
الصارف عن ذلك الفعل فترك المراعاة المذكورة فيما مر معنا ها
لا بلفظها وهى مراعاة ما هو اصلح للعبد فى الدين فقط
او فى الدين والدنيا مع ذلك اى مع قيام الداعى
وانتفا الصارف بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ما اقتضاه
قيام الداعى اى لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه سبحانه عما
لا يليق وهذا الذى يريدونه هو المعنى الثانى الذى ذكره
حجة الاسلام فان حاصله ان عدم الفعل يودى الى
محال فى حقه سبحانه وتعالى وظاهر تسليم الحجة رحمه الله المعنى
الثانى انهم اذا قصدوا معنى قولنا المعلوم يجب وقوعه

فهو معنى صحيح ومراده اى مراد حجة الاسلام رحمه الله
تعا تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لهذا المعنى لا
تسليم اطلاقه مع موضوعه اى مع تسليم ما وضع له عندهم
وهو ان الواجب ما يثبت بتركه نقص فى نظر العقل وهو
فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين مذهب الاعتزال
وايضا مراده اذ ابتدا الخلق واجب لو فرض لتعلق العلم
بوقوعه وان ابتدا التكليف كذلك لان عدم وقوعه
يؤدى الى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير
خلاف لمقصود اهل الاعتزال والا اى وان لا يكن
ذلك مراد حجة الاسلام بان سلم لهم اطلاق الوجوب
مع تسليم موضوعه فى كلامهم على ما قد مناه لزم ان
سلم ان كل صالح للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه
للعبد فهو الاصلح له عندهم زعما منهم انه
مبالغة فى تنزيهه تعا اذ لا يخفى ان كل مسلم فانما
يقصد المبالغة فى تنزيه البارى سبحانه عما ينسبه اليه
فلا يمكن القول بوجوب الاصلح على الله سبحانه الا مع القول
بان كل ما وقع فى الدارين فهو الاصلح للعباد لما مر عنهم
انه يثبت بتركه ما لم يقع منه نقص فى نظر العقل
وهو محال فى حقه سبحانه وصرح الامام يعنى امام الحرمين
بفهم هذا المعنى من كلام ابى القاسم الكعبى وهو من روس
معتزلة بغداد وصرح اى الامام بانهم يعنى معتزلة
بغداد قالوا ان تخليد الكفار فى النار والاغلال اصلح
لهم فى الاخرة وكذا الاصلح للفسقة عندهم فى الدنيا
ان يلعنهم ويحبط اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك سقطت
مكالمتهم كما قال الامام فى الارشاد لان كلام الاخرين
عناد ومكابرة فى الضروريات فحقيقة الخلاف بيننا
وبينهم فى موضعين احدهما كون كل واقع روعى فيه
الاصلح للعباد والثانى انه لو لم يكن ذلك اى ولم يكن
كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد بان وقع ما ليس
اصلح لهم كان وقوعه نقصا لما مر من ان المنع من الاصلح
بخل يجب تنزيهه تعا عنه وقد علمت ان توهمهم فى كل منهما
خطا لما الزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة
كما قدمناه ولزمهم مع ذلك خطا ثالث فقالوا لو بدو
اى ذلك الخطا عدم قدرته تعا على اصلاحهم يعنى الكفار
والفسقه وهدايتهم من ضلالتهم ولزومه لهم من
توهمهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بانه الذى
لا يمكن ان يقع غيره اذ قد كان من معلومه تخليدهم
فى النار الذى هو اصلح لهم عند المعتزلة ووقوع خلاف معلومه
تعا محال لما مر من استلزامه المحال الذى هو الجهل فلا
يتعلق القدرة به اى بالوقوع المذكور لما تقرر من ان
متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا
على هدايتهم تعا عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة
تابع لتعلق الارادة كما تقرر وقد ورد الكتاب العزيز
بصحة تعلق الارادة به قال تعا ولو شاء ربك لامن من
فى الارض كلهم جميعا وقال تعا ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها وقال تعا ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة
اى مهتدين او ضالين الى غير ذلك من الايات المفيدة
في الاستعمال العرفي المتعارف لاهل اللسان كون هداية   بل
الواقع منهم بمراحل تحت مشيته تعا فيكون داخلا تحت
قدرته تعا وكونه لا يفعله اى انتفاء فعله تعالى الوقوع
ذلك الانتفا على موافقة العلم بانه لا يفعله لا يسلبه
لا يسلبه الامكان الذاتى المقتضى لصحة تعلق القدرة به
وذلك اى الذى سلب الامكان الذاتى فكان ممتنعا
لذاته كاجتماع الضدين هو الذى لا يتعلق به القدرة
لعدم صلاحيته لتعلقها لا لقصور فى القدرة فاستحالته
اى استحالة وقوع خلاف معلومه تعا لغيره وهو
تعلق العلم بعدم وقوعه لا لذاته والحاصل ان ما
امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته
ممتنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتى
المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم انه غير مقدور بمعنى
انه لا يصح تعلق القدرة به باطل وليس لهم اى المعتزلة
فى هذا المطلوب وهو زعمهم الوجوب على الله تعا مستمسك يفتح

السبين اي يتبين سيتمسكون به متمسك بكسرها اي لمستمسك
اي ذي قوة ونحن معشر اهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه
بل ديننا الذي ندين الله به اعتقاداً ان الله سبحانه يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل كما نطق به كتابه
العزيز في الآيات الثلاث المشار اليها وهي قوله تعالى
ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد
وقوله تعالى لا يسأل عما يفعل كل عوض منه وابتداءً انالهما
خلقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم بلا استحقاق
عليه تعالى لا يقبح منه تركه اذ استحقاق ذلك الرزق
انما يكون لغير المملوك فاما المملوك بجملة هويته
اي ذاته المشخصة وقدرته وافعاله كيف يستحق بعمله
على مالكه اجراً او رعاية مصلحة فضلاً عما اي عن
ان يستحق رعاية ما هو الاصلح وهو اي والحال ان ذلك العمل
مستحق عليه ذلك العمل لمالكه او والحال ان ذلك العمل
مستحق على ذلك المملوك لمالكه ثم رجع قوله هو امتن
المملوك واما العمل وغاية ما في منع الرزق ان يرجع
اماتة لمن منعه من الخلق ولله تعالى ان يميتهم اتفاقاً
منا ومنهم وقد رد المصنف رحمه الله تعالى تمسكهم بقولهم
ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال
وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد
بلوغ اقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل
هو سبحانه الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم
واحسان العمل واتقان الصنع يفعل ما هو مقتضى
حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء دون
ايجاب يسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء له سبحانه كمال الصفات التي
دلت عليها اسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة
وسمي معظمها صفات ايضا من الكريم وقد قيل في معناه
انه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسألة والمتجاوز
الذي يعفو عن العقاب ولو يستقصي في الحساب العتاب
وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هنا قولهم

قولهم كرائم الاموال لمنافستها والجواد وهو الواسع
العطاء والشديد العقاب وعدم بعضها نقص تعالى الله عن ذلك
علواً كبيراً واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات
اي اموراً تتعلق الصفات بها فانقسم الخلق بذلك الى شقي
بعدله وسعيد بفضله كما قال تعالى فريق في الجنة وفريق
في السعير مع ان الكرم والفضل تعلق بالكل البر والفاجر
والمؤمن والكافر فان الكافر منعم عليه في الدنيا على
راي القاضي ابي بكر منا كالمعتزلة انعم عليه خالقه
تعالى بما خوله اي اعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وامور
يلتذ بها الا ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان
ما اوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج
له في الحقيقة نقمة عليه فذاك مبنياً ما ذهب اليه اذا
كان ذلك الامر الذي ناله في الدنيا تدرجه عن
الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة قال الله تعالى ايحسبون
انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل
لا يشعرون فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع
لهم في الخيرات خبر ان وقوله بل لا يشعرون انتقال
الى بيان انهم كالبهائم لا شعور لهم ليتأملوا فيعلموا
ان ذلك الامداد استدراج لا مسارعة في الخير
وقد نصر المصنف مذهب القاضي فقال لكن تكرر في القرآن
حكاية قول الانبياء للكفار الذين بعثوا اليهم فاذكروا آلاء
الله اي نعمه فالحق انها في انفسها نعم وطغيانهم واقع
باختيارهم فلا تخرج به عن كونها نعما في انفسها وان
كانت تلك النعم سبباً للتمادي على ما هم عليه لاعتقاد
ان ما هم عليه من الضلال مرضي لخالقهم وانه لو لم
يكن كذلك لما انعم عليهم فلم تلجئهم تلك النعم الى الكفر
واعلم ان الاشعري رحمه الله تعالى لا ينكر كونها شيئاً نعم
انما يذهب الى حكمة ايصالها اليهم استدراجهم لتكون
الحجة عليهم ابلغ لا ان يتنعموا بها في الدنيا كما قال تعالى
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واختلف مشايخنا معشر الحنفية
في انه هل يستجاب للكافر دعوة فقيل لا يستجاب له دعوة

مطلب هل يستجاب للكافر دعوة

فى امر الاخرة ولا فى امر الدنيا وان نالته فيها نعم ونفى
الاستجابة منقول فى معالم التنزيل عن ابن عباس رضى الله
عنهما من رواية الضحاك فى تفسير قوله تعالى وما دعا الكافرين
الا فى ضلال وبها استدلال لهذا القول وفى شرح العقائد
اختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعا
الكافر فمنعه الجمهور فجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ
وما جرى عليه شيخنا المصنف رحمه الله من ان محل الخلاف
جواز وقوع الاستجابة اقرب وعليه جرى الروياني
من الشافعية فى كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف
فى المسئلة فما اى فعلى هذا القول وهو نفى استجابة
دعائه ما تريبع عند دعائه من الامور التى يدعو بها
كان منجزا فى علم الله تعالى له غير معلق به اى فى
علم الله تعالى بدعائه وقيل نعم يستجاب له فى امر الدنيا
لا فى امر الاخرة لان قوله تعالى انك من المنظرين بعد
حكاية قول ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون اجابة
لابليس والى هذا ذهب ابو القسم الحكيم وابو نصر الدبوسى
ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم ان
الكافر لا ينال الرحمة تعم فى الدنيا البر والفاجر
والمؤمن والكافر نفى المصنف هذا الوهم بقوله ومع هذا
اى ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفى استجابته
تعالى دعا الكافر فرحمته تعالى سبقت غضبه كما نطق به
الحديث الصحيح حتى ان مظاهر الكرم والجود والرحمة
من عباده اكثر من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح
وهو موضع الظهور اى مواضع ظهور اثار الرحمة ومواضع
ظهور اثار الغضب ومن فى قوله من عباده بيانية متعلقة
بقوله مظاهر ارايت ايها المتامل اهل النار اكثر حصى اى
عددا من اهل الجنة من الحور والولدان ومؤمنى الجن
والانس ومن الملائكة وهم منذ الان لا تحصى من الناس
يرد منهم كل يوم سبعون الفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون
اليه ابدا كما ورد فى حديث الاسرا فى صحيح مسلم وغيره
واعلم ان من عادة العرب ان يعد واما استكثروه بالحصى

بان

فيه الدنيا لعموم الرحمة

بلغ مقابلة

بان يجعلوا لكل فرد من افراده حصاة ثم يعدوا الحصى
فاذا قصروا عن جمعين لبنيه افرادهما وجعلوا لكل
فرد حصاة كان الاكثر عددا اكثر حصى قال حجة
حجة الاسلام فى دفع قولهم اى المعتزلة بوجوب الاصلح انه
اذا لم يتضرر تعالى بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى فى حقه
تعالى ثم مصلحة العباد انما هى فى ان الجنة لا فى دار البلاء اى الدنيا
معرضين لخطر العقاب بارتكاب الخطايا وهذا التخيص لكلام حجة
الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد فى ان يخلقهم فى الجنة فاما
ان يخلقهم فى دار البلاء ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب
وهول العرض والحساب فما فى ذلك غبطة لاولى الالباب وانتقد
على كما قدمناه ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه اى كون ذلك
الامر الواجب لابد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه
المحال وهو اتصافه تعالى بما اى بالبخل الذى لا يجوز عليه على زعمهم
متعلق بقوله لاستلزامه فلا يكون تعالى بهذا اى بسبب هذا اللزوم
متضررا بفتح الراء المفرد كما الزمهم به الحجة لان التعريض له
اى للضرر انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير فى فعل ذلك
الامر الواجب وتركه كما ينبى عنه التعبير بالترك فى قول الحجة
الاسلام اما اذا اريد بالواجب الفعل الذى فى تركه ضرر وليس
هذا الذى قاله المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح كذلك
اى مبنيا على التخيير لانه حاصل كلامهم فيه سلب قدرته تعالى
عن ترك ما هو الاصلح فليس قادرا عليه عندهم لا نتفا قدرته
عن الاتصاف بما لا يليق به فالزا اى فلزم عمهم انتفاء قدرته
سبحانه عن ترك ما هو الاصلح حكما بان كل ما علم كونه اى وقوع
وجوده من خلود اهل النار فيها ولعن الفساق وحبط اعمالهم
على قولهم هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب ان لا يتصف
تعالى بنقص وكقولنا يجب وقوع وعده تعالى فالسبيل الى
دفعهم انما هو كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم
ما لا يليق به تعالى اى البخل الذى زعموا لزومه بتقدير ان لا
يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد اقصى ما فى وسعه اى
طاقة ذلك الملك العظيم او ان لا يعطى كل فرد من العبيد مصلحته
وقوله جبرا حال مما تضمنه يعطى اى حال كون ذلك الاعطا جبرا

يخلقهم فى

حجب

منع

بلغ مقابلة
على حسب الطاقة

اى مجبرًا عليه دون اختيار بعد ان عرفه اى عرف كل فرد
من العبيد يعنى المكلفين طريقها اى المصلحة وا قدره اى جعل
له قدرة عليها وعلى خلافها ولم يجبره على خلافها وليس ذلك
القول بان كل واقع هو الاصلح وبجزوم مما لا يليق بتقدير
عدم اعطا الملك العظيم كل فرد اقصى ما فى الوسع الا نقص فى
الغريزة اى الطبيعة يعنى انه صادر عن عقل ناقص فصار
عن نقص العقل الذى يختل معه الفهم بنقص الغريزة وكذا
كون الخلود فى النيران اصلح لمن نعلم به ذلك الخلود فيها من
مشاهدة جمال الرب تعا فى اعالى الجنان او كونه اصلح من
مجرد نعيم الجنان صادر عن نقص فى الغريزة اى خلل فى العقل
وهذا القول ايضا اى كون الخلود فى النيران اصلح انكار
للضروريات ممن تنعمى لبه كان معاندا فيسقط الكلام معه
وهو مشهود فيهم اى دفع المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة
ابى الحسن الاشعرى مع ابى على الجبائى راس اهل الاعتزال
فى اواخر التلمذة لما بعدها وكان الاشعرى تلميذه وعلى
مذهبه فتاب وصار اماما فى السنة قال اى الاشعرى لهاى
للجبائى لو ان صبيا مات فراى منزلة رفيعة فى الجنة لبالغ مسلم
فقال يا رب لم لم تحيينى حتى ابلغ فاجتهد فى الطاعة
فانال منزلة رفيعة مثله قال اى الجبائى يقول الله تعالى
له اى للصبى علمت انك لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك الموت
فى سن الصبا قال اى الاشعرى للجبائى فينادى حينئذ الكفار من
دركات لظى يا الاهنا لما علمت اننا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا
فى الصبا فانا راضون بما دون منزلة الصبى فانقطع الجبائى
وتاب الامام الاشعرى عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه
السلف واخذ فى نقض قواعد المعتزلة قال المصنف رحمه الله
وقد استغنينا بهذا اى بما سقناه فى الاصل الرابع من عدم
وجوب رعاية الاصلح عما ذكره حجة الاسلام فى الاصل التاسع
لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف
والاصل التاسع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقدر راى
المصنف ان الانسب ايرادهما معا فى الاصل الرابع واعلم ان
المشهوران مناظرة الاشعرى والجبائى فى ثلاثة اخوة احدهم
مطيع

مطيع مات على الطاعة والاخر عاصى مات على المعصية والثالث
مات صغيرا كما هو مذكور فى المواقف واول شرح العقايد
ولما راى المصنف ان ما فى عقيدة حجة الاسلام سيطبق مفقوده
على ذلك اورده حكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت ٥
شعرى بم يجيب المعتزلى عن مسئلة نعرضها عليهم وهو ان
نعرض مناظرة فى الاخرة بين صبى مات مسلما وبين بالغ مات
مسلما اه طايعا الى اخر كلامه فلم يجعل ما ذكره عن حكاية
الاشعرى والجبائى وقيد الصبى بالمسلم ولم يقيده المصنف
بذلك بناء على القول بان اطفال الكفار لا يدخلون النار
وهو الجارى على اصول المعتزلة والراجح عندنا والله اعلم
الاصل الخامس فى الحسن والقبح العقليين وهو الاصل
الثامن فى كلام حجة الاسلام وقد اوسع فيه المصنف فقدم
تحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره
انهما يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا الثانى منها
محلا للنزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال لا
نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل وكالعدل
والظلم فان العقل يستقل بادراك حسن العلم والعدل
وقبح الجهل والظلم ورد الشرع ام لا وكذا لا نزاع فى استقلال
العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى ملايمة الغرض
وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى اعدايه فانه عندهم حسن
وبالنسبة الى اوليايه فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملايمة
الغرض وعدمها اولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملايمة
الطبع ومنافرته لان ملايمة الغرض اعم كما يظهر لنا
وملايمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل يستقل بادراك
الحسن والقبح بهذا المعنى اتفاقا منا ومنهم وانما النزاع
بيننا وبينهم فى استقلاله اى العقل بدركه بسكوت الراى
ادراك ما ذكر من الحسن والقبح فى حكم الله تعا فقالت
المعتزلة نعم هما بهذا المعنى عقليان قالوا بيانا لمرادهم يحكم
العقل بثبوت حكم الله تعا فى الفعل بالمنع متعلق بقوله حكم
اى بثبوت حكمه تعا بالمنع من الفعل لو وقع ذلك المنع على وجه

ينتهض معه الفعل سببا للعقاب اذا ادرك العقل قبحه
قالوا قد يجزم العقل بثبوت حكمه جل ذكره فيه اى فى الفعل
بالايجاب له والثواب بفعله اى ايجاده فى الخارج والعقاب
بتركه اذا ادرك طرف الجزم اى يجزم العقل بذلك وقت ادراكه
حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا القول
من المعتزلة بناء منهم على ان للفعل فى نفسه حسنا وقبحا
ذاتيين اى تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم
او ان للفعل حسنا وقبحا ثابتا له لصفة اى لاجل صفة
فيه حقيقية توجبهما له كما ذهب اليه الجبائية وقوله
قد يستقل صفة ثانية اى حسنا وقبحا موصوفين بانهما
ذاتيان او انهما لصفة وبانه قد يستقل بدركهما بسكون
الراء اى بادراكهما العقل فيعلم اى العقل والاسناد مجازى
والمراد ان العاقل لادراك عقله الحسن والقبح المذكورين
يعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه متعلق بحكم والضمير للفعل
اى يعلم حكم الله تعالى الكائن فى الفعل اى المتعلق به وقد
لا يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فى الفعل فلا يحكم
فيه بشئ حتى يرد الشرع كاشفا عن ذلك الحسن والقبح
كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال اذ لا استقلال للعقل بادراك شئ منهما وقالت الاشاعرة
قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة
توجبهما وانما حسنه ورود الشرع باطلاقه اى الاذن
لنا فيه وقبحه وروده بحظره اى بالمنع لنا منه واذا
ورد الشرع بذلك باطلاقه لنا او بحظره فحسناه او قبحناه
اى حكمنا بانه حسن او قبيح بهذا المعنى وهو كونه ماذونا لنا
فيه ومحرما علينا فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين
الحسن والقبح كحاله قبل وروده فى انه ليس حسنه وقبحه
لذاته ولا لصفة توجبهما له ولولا ورود الشرع لم نعرفنا
فلا يجب قبل البعثة شئ عند الاشاعرة لا ايمان ولا غيره
ولا يحرم قبل البعثة كفر وانما وجب الايمان وسائر الواجبات
وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع وقالت الحنفية قاطبة
بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة

وهو

وهو ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين
او لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى
بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا
للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالا يجاب
والثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة اطلقوا
القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع
قالوا نعم ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه
كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال يأتى الشرع كاشفا عن حسن وقبح فيه ذاتيين او
لصفة وخالفهم الحنفية فى هذا الاطلاق ثم اختلفوا اعنى
الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقضى
العقل فى شئ منها بمقتضى ما ادركه الا بعد ورود الشرع
فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل او المتوقف على ورود
الشرع اكثر الاحكام دون احكام خاصة منها وسيأتى فى
المتن تفصيل ذلك ثم اتفقوا اعنى الحنفية على نفى ما بنته
المعتزلة على اثبات الحسن والقبح العقليين من القول بوجوب
امور على الله تعالى كوجوب الاصلح للعباد على ما قدمناه عن
المعتزلة فى الاصل الرابع ووجوب الرزق ووجوب
الثواب على الطاعة ووجوب العوض فى ايلام الاطفال
والبهايم ووجوب العقاب بالعاصى ان مات مرتكبا بلا
توبه وقوله بناء مفعول لاجله هو علة لقوله نفى
اى اتفق الحنفية على نفى ما فرعته المعتزلة على اصل الحسن
والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفى للبنا
من الحنفية على منع كون مقابلاتها اى مقابلات الامور
التى اوجبتها المعتزلة خلاف الحكمة وتلك المقابلات كفعل
غير الاصلح ومنع الرزق وما على منوالها بل قالت الحنفية
ما ورد به السمع اى المسموع من الكتاب والسنة من وعد
الرزق ووعد الثواب على الطاعة وعلى الم المؤمن وعلى
الم طفله حتى الشوكة يشاكها المؤمن محض فضل من الله تعالى
وتطول منه تعالى دون وجوب عليه عز وجل لابد من وقوعه
اى وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه

ما قاله الشيخ عز الدين

لو عده الصادق لا نحصى ثناء عليه سبحانه هو كما اثنا
على نفسه فاعلم ان الشيخ عز الدين انكر في قواعده
كون المصيبة من الم وغيره يوجر عليها وخطا من قال ذلك
لان المصيبة ليست من كسبه والمرء انما يوجر على عمله
وكسبه قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه
الاسنوى بانه خالف نص الشافعى المستند الى حديث
عايشة وهو في الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب
ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من
خطاياه ونص الشافعى هو ما في الام في باب طلاق السكران
ولفظه ان قال قايل هذا اى السكران مغلوب على عقله
والمريض والمجنون مغلوب على عقلهما قيل المريض ماجور
مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف
يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب انتهى فقد جعل
المريض ماجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعى
رضى الله تعالى عنه على ان المريض ماجور بالصبر على
المرض او الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ
عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق
انما يرى ان المرض مكفر من حيث انه عقوبة عاجلة
تمحص الذنوب كما ان عقوبة الاخرة تمحص ذنوب المومنين
وما لم يرد به سمع اى دليل سمعى كتعويض البهايم عن
الامها لم نحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا على ما سنذكره
ولما بين المصنف ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من
الفروع التى بنوها على اصل الحسن والقبح الذى وافقوا
فيه المعتزلة اخذ يبين وفاقهم للمعتزلة في نفى تكليف
ما لا يطاق فقال ولا اعلم احدا منهم اى الحنفية جوز
عقلا تكليف ما لا يطاق فهم في هذا مخالفون للاشعرية
في تجويزهم اياه عقلا والمراد انهم يمنعون التكليف بالممتنع
لذاته اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه
كايمان من علم تعالى انه لا يومن فان التكليف به جايز عقلا
واقع وفاقا والحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين
اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم هو من نوع

يقوله

يقوله يعلم تابت عن الفاعل اى اذا علم ثبوت حسن او قبح
في فعل من افعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت احدهما
ان يعلم حكم الله تعالى في ذلك الفعل تكليفى بالرفع نعت لقوله
حكم فقال الاستاذ ابو منصور الماتريدى وعامة مشايخ
سمرقند اى اكثرهم نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان
بالله ووجوب تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه
تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبى وهو اى ما
ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما معنى شكر المنعم فان
قيل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد جميع
ما انعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونطق وغيرها الى
ما خلقه له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر الى ما يفيد
دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه
والسمع الى تلقى اوامره ونواهيه ووعده ووعيده
قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى وروى
الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله انه
قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات
والارض وخلق نفسه وساير مخلوقاته وعنه اى
عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لو لم يبعث الله
رسوله لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء يعنى
الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ سمرقند مذهب
المعتزلة على خلاف المهيع الاول والمهيع الطريق وقيل
الطريق الواضح وليس التقييد هنا بالوضوح كبير مغنى
قالوا يعنى الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند العقل عندهم
اى المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله
وعلى العباد مقتضاها وعندنا معشر من ذكر من الحنفية
الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من
الفعل هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه
شى باتفاق اهل السنة الحنفية وغيرهم والعقل عندنا
معشر من ذكر من الحنفية اله يعرف به ذلك الحكم بواسطة
اطلاعه بسكون الطاء واضافة المصدر الى المفعول اى
اطلاع العقل بان يطلعه الله تعالى على الحسن والقبح الكاينين

يوجبه

لا موجب

على الفرق بين الاشاعرة وبين الماتريدية

فى العقل والحاصل ان العقل عند هؤلآء الحنفية آلة للبيان
وسبب عادى لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق
هذا الفريق من الحنفية وبين الاشاعرة اذ الاشاعرة
قائلون بانه لا يعرف حكم من احكام الله تعالى الا بعد بعثة
نبى وهؤلاء الماتريدية يقولون قد يعرف بعض الاحكام
قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كوجوب
تصديق النبى وحرمة الكذب الضار واما مع كسب بالنظر
وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبى
كاكثر الاحكام واشار بعضهم اى بعض مشايخ سمر
قند الى ان ماخذ هذا النقل عنهم اى عن المعتزلة
هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعباد عليه تعالى عن
ذلك سبحانه فانه اى الشان اذا ادرك العقل الحسن
فى الفعل وجب وجوده منه تعالى واذا ادرك القبح
اوجب عدم وجوده منه تعالى اى ان يستمر عدم الفعل
الموصوف بذلك القبح فالشارح لما نقله الاستاذ وعامة
مشايخ سمرقند عن المعتزلة فى معنى ايجاب العقل عندهم ليس
المعنى له ما ذكر بل معناه ان العقل اذا علمه اى علم
حسن الفعل عندهم علم وجوبه الثابت فى نفس الامر اعنى
استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل فى تحرير نقل مذهب
المعتزلة هو ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه الذى
ذكرنا وهو ان يستلزم ترك الفعل قبحا فى فعل يصح
نسبته اليه تعالى ونسبته الى العباد كايصال رزق المفتقر اذ
يصح ان ينسب الى الله تعالى بان يقال اوصل الله رزق فلان
ويصح ان ينسب الى العبد فيقال اوصل فلان رزق فلان
ادرك وجوب وقوعه جواب اذا اى ادرك العقل وجوب
وقوع ذلك الفعل منه سبحانه وتعالى وفسر المصنف الوجوب
بقوله اى لا بد منه لان ذلك الفعل حسن لمعنى فى نفسه
فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق وهو ما قدره الله تعالى لينتفع
به الحيوان ومنه المفتقر من نوع الانسان فايصاله فعل
حسن لمعنى فى نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد
من وقوعه على الوجه الذى قدر لاستحالة غيره اى عدم

الوقوع

الوقوع او وقوع خلاف ما قدره تعالى وادرك اى العقل انه
سبحانه عباده بذلك الفعل الحسن كالزكاة اى التزكية وهى
ايتاء المقدار الذى قدره تعالى من الرزق لمستحقها بناء على اختيارهم
ذلك لا ايتاء موجبا كايصال الرزق بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة
بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذى قدره بخلاف وجوب اى
الفعل المذكور عليه تعالى بالمعنى الذى قالوا اى الماتريدية وعامة
مشايخ سمرقند فى نقل مذهب المعتزلة حينئذ فنفى ما نسبوه
عنهم من ان العقل اذا ادرك الحسن او القبح لا يمكن تركه مقتضاه
اى مقتضى ما ادركه من الحسن او القبح كحسن الايصال المذكور
وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذى هو مقتضاه واجبا
عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو البخل على ما سبق تقريره
فى الاصل الرابع وان كان الفعل الذى ادرك العقل حسنه
لا تكون نسبته الا الى العباد كالعبادة البدنية ادرك العقل
انفراده تعالى بايجابه عليهم فظهر انه ليس للعقل عند المعتزلة
سوى ادراك الحكم اى الذى يستقل العقل بادراك الحسن
والقبح فيه فيدرك فى بعض الافعال ان الله تعالى امر عباده
به وفى بعضها انه نهاهم عنه مطلقا بخلاف من ذكر من
الحنفية فان العقل لا يستقل عندهم بادراك امر الله تعالى
ونهيه مطلقا بل فى احكام خاصة كما سبق وما عداها
فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه وقالت ائمة
بخارى منهم اى من الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل
البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروى عن ابى حنيفة على ما بعد
البعثة وهو اى ما حملوا عليه المروى امر ممكن فى العبارة الاولى
دون العبارة الثانية ونقل المحل فى الاولى ابن عين الدولة
فانه قال ائمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول
يعنى قول الاشاعرة وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد
فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم تأتيه فى العبارة الثانية
لكن شيخنا فى تحريره بعد ذكر محملهم قال وحينئذ يجب حمل
الوجوب فى قوله تعالى لو وجب عليهم معرفته بعقولهم على
معنى ينبغى فحمل الوجوب فيها على العرف فان الواجب عرفا

بمعنى الذي ينبغي ان يفعل وهو الاليق والاولى وقوله بعد
ظرف لقال اي قال ائمة بخارى ما ذكر بعد توهم بان الفعل
صفة الحسن والقبح ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الاشاعرة
اذ لا يمتنع عقلا ان لا يأمر الباري تعالى بالايمان والاثيب
عليه وان كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان لا ينهى سبحانه
عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبائح
والحاصل مما عليه ائمة بخارى والاشاعرة انه لا يمتنع
عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ليستكثر
بها ولا يرتاح للشكر وكيف يحتاج الى شيء او يستكثر بشيء
وهو الغني مطلقا وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح
الى شيء والارتياح ميل تهتز لاجله النفس فهو انفعال
والانفعال في حقه تعالى محال ولا يتضرر سبحانه بالمعصية
ولا يأخذه حنق بسببها فيتشفى بالعقاب لتلك ما مر اذ الحنق
والتشفي نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى على ان
تسميتها اي الافعال قبل البعثة طاعة ومعصية تجوز اذ
هما اي الطاعة والمعصية فرع الامر والنهي اذ الطاعة
الانقياد بالمأمور به امتثاله والكف عن المنهي عنه كذلك
والعصيان مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة والمعصية
قبل ورود امر ونهي مجاز من اطلاق المبني على ما يؤول اليه
فكيف يتحقق طاعة او معصية قبل ورود امر ونهي وقد
انتقل الى مذهب اخر من الاستدلال بقوله بل يجوز العقل العقاب
بذكر اسمه اي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى شكرا له سبحانه
لان الشكر ملك المشكور تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذنه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضي العقاب ولان العبد
اذا حاول مجازاة موجده المنعم عليه بجلائل النعم
دون اذن منه استحق التأديب لما ان له ما ليس اهلا
له فلولا انه سبحانه اطلق بفضله للعبد ذكر اسمه سمعا
من جهة السمع لورود الادلة السمعية في الكتب الالهية
وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر من العبد ووعد عظيم
عليه على اطلاق عليه اي على الذكر الثواب في قوله فاذكروني
اذكركم ونحوه من الايات والاحاديث لحكم النفي لفعله

لعقله عظمة كبريائه وجلاله من ان يسميه تعالى بلسانه اذ
يرى انه احقر من ذلك ان يجترئ ان يجري على لسانه ذكر
الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته ان من اثار القدرة
ملكوت السموات والارض وما فيها من انواع العالم الذي
هو محقر حقير من جملة افرادها وانه لا يعرف حقيقة
نفسه تفصيلا ولا ما اودع فيها من القوى فكيف يدرك
ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات مع علمه
بتمام الاقتدار الالهي على ما هو اعظم مما وجد من السموات
والارض وما بينهما فسبحانه من تقرب المخلوقة بفضله
وعظيم بره تقرب لطف وافضال وجل عن تقرب الحلول
والانتقال واذا لم يوجب العقل ذلك اي ما تقدم ذكره
عن ابي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الايمان وما
ذكر معه لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك وغيره
الا السمع اي المسموع المنقول عن الانبياء عليهم الصلاة
والسلام وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد
قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وجه الاستدلال انه نفى العذاب مطلقا في الدنيا والاخرة
وذلك نفي للازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم
يقتضي انتفاء الملزوم ولما تشبث بعض المخالفين بحمل
العذاب في الاية على عذاب الدنيا نبه على دفعه بانه
تخصيص بغير دليل بقوله فتخصيصه اي العذاب
في الاية بعذاب الدنيا خلاف الظاهر اي خلاف مقتضى
اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضي التخصيص بل
قد ورد السمع دالا على ارادة عذاب الاخرة من الاطلاق
وذلك انه قال سبحانه في شان الكفرة كلما القي فيها فوج
سألهم خزنتها الم يأتكم نذير وفي اية اخرى الم يأتكم رسل
منكم فان الايتين ونحوهما تشيران الى ان الامر الذي
به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الاخرة بعصيانهم بعد
هؤلاء سال الرسل لا ادراك عقولهم فان قيل ليس تخصيص
العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق بلا
موجب بل هو خلافه لموجب اي بسبب موجب عقلي وهو

ان اقل الواجبات كالنظر المؤدي الى الايمان بوجود الباري
تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبيا كما
سياتي بيانه واذا وجب النظر المؤدي الى الايمان عقلا
واذا لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوده
لازم للنظر الصحيح المؤدي اليه الذي هو واجب واجب
وبين م من وجود الملزوم وجود اللازم اما الملازمة الثانية
فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة تقتضي
وجوب المقصود كذلك واما الملازمة الاولى فلانه
لو لم يجب النظر الا بالشرع فقال المكلف للنبي اذا دعاه
الى النظر في معجزته ليعلم صدقه لا يجب علي النظر بالعقل واما
الشرع فانه لا يثبت في حقي الا بالنظر المؤدي الى علمي بثبوته
وانا لا انظر لا علم ثبوت الشرع في حقي لزم افحامهم اي الانبيا
قلنا هذا القول المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط
عن الاعتبار اذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا
لقائله في ترك النظر فانه كقول القائل لواقف بمكان
قصد ارشاده الى النجاة وراءك سبع ضار فان لم تبرح عن
مكانك قتلك وان نظرت عرفت قولي فيقول لهذلك الواقف
لا يثبت صدقك ما لم التفت وانا لا التفت ولا انظر
ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة القائل وتهدفه
اي نصبه نفسه هدفا للهلاك وله ضرب فيهم على المرشد
فكذلك النبي يقول لمن بعث اليهم ما معناه وراءكم الموت
ودونه النيران المهولة ان لم تصدقوني بالالتفات
اي بسبب الالتفات الى معجزتي فاذا اعراضكم عن قبول
ما جئت به وتكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدي وهو
الخلود في العذاب الاليم فمن التفت منكم بان نظر في
معجزتي عرف صدقي ومن لا اي ومن لم يلتفت بالنظر فيها
فهنالك فالشرع يحذره عن عذاب النار والعقل
يفيد فهم الخطاب فيجوز اي العقل صدق ما يقوله النبي
قبل النظر في المعجزة والطبع يستحث على الحذر من الضرر وذلك
يحمل العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة
العقلاء فيكون مجرد تجويز العقل ما يقوله النبي مع استحثاث

استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا اي
بحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند
حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى انه ليس المراد با
لنيران نيران الاخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت
عند المخاطبين بعد بل المراد بها وبالموت تعظيم ما دهاهم ونحو
لا الموت الحقيقي تحذيقا فالاعتراض على هذا التقرير
مجرد التجويز المذكور اي تجويز العقل صدق ما يقوله
النبي ليس ملزوما عقليا للنظر وله استحثاث الطبع ملزوما
عقليا للنظر لا بمجرده وله مع التجويز المذكور بل
قد لا ينساق المكلف اليه الى النظر بغلبة اي بسبب
غلبة الشهوة على استحثاث الطبع مع قوة النفس
المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب
ويعود المحذور وهو لزوم الافحام هذا تمام الاعتراض
وحاصله منع الملازمة ومن تامل ما قررناه من ان مستند
حكم العقل باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه ان هذا
المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم
باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة كما قرره المصنف
في الاصل العاشر من الركن الاول وقد يجاب عن تمسكهم
بلزوم الافحام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو
وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي
اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه اي النظر على المكلف
بلا دعوة من النبي له ولا اخبار احد له اي للمكلف
بما يجب الايمان به وهو اي وجوب النظر مطلقا دون
دعوة وله اخبار احد مطلوبكم وجعل قوله المستلزم
نعتا للنظر اولى من جعله نعتا لوجوب من قوله وجوب
النظر وحاصله ان ما افاده دليلكم محل وفاق بيننا
وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع والحاصل
من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الافحام ان كل الوجوبات
تثبت ابتداء بحكم المالكية اي مالكيته تعالى المقتضية
لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون امر يتوقف عليه
الوجوبات بل هي متعلقة ازلا بمتعلقاتها من افعال العباد

دون ترتيبها اذ الترتيب ينافي الازلية ولكن يتوقف تعلقها
اي تعلق الوجوبات التنجيزي على فهم الخطاب اي المخاطبة
بالابلاغ اي ابلاغ العباد ان الله تعالى اوجب عليهم كذا
وكذا وقد تحقق اي ثبت كل ذلك اي كل من الوجوب
والتعلق والفهم في حق من اخبره بذلك الايجاب مخبر لا انتفاء
الغفلة عنه بذلك الاخبار يعني ان هذا التعلق يقتضي
الوجوبات بالمكلفين تنجيزا وقد يكون تعلقا بالواجب
الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة
وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فاما
تعلق الوجوب في غير الواجب اي بالنسبة الى غير الواجب
الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة
من الواجبات فانه يتحقق اي يثبت صدقه اي المبلغ في
دعوى النبوة فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب
المذكور وقوله يتحقق خبر لان واما تعلق الوجوب
به اي في النظر في المعجزة نفسه وباعتباره فيجرد الاخبار
اي بذلك الوجوب لا يعذر المخاطب بالخبر في عدم
الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ والة الفهم
وهو العقل المحرز لما اي لصدق ما ادعاه المخبر لانه
اي عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين
جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها
استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر
فيه اي في عدم الالتفات المذكور وتحقيق الاسلام
في كتاب الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه ان
الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر
في الترك موهوم او معلوم والموجب هو الله تعالى
لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة
واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله اياه فالرسول
مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر
سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر والفهم معنى
الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور
بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم

بعد ثبوت

للفهم لا انه موجب وثمرة هذا الاختلاف تظهر في
حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو
على ذلك فحكمه انه يخلد في النار على قول المعتزلة وقول
الفريق الاول من الحنفية الى منصور واتباعه وعامة
مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله تعالى عقلا
قبل البعثة دون الفريق الثاني اي ائمة بخارى منهم
اي من الحنفية ودون الاشاعرة وهو ان لا يجب الايمان
قبل البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من
اهل النار واذا لم يكن من لم تبلغه الدعوة مخاطبا
بالاسلام عند هؤلاء فاسلم اي اتى بما يكفيه الاتيان به
من مسمى الاسلام بان صدق بالوحدانية وما يجب لله
سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام هل يصح اسلامه
بمعنى انه يثاب عليه في الاخرة عند الفريقين من
الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى المذكور كاسلام الصبي
الذي يعقل معنى الاسلام والتكليف فان اسلامه
صحيح عند الحنفية يترتب عليه عندهم التوارث بينه
وبين قريبه المسلم وسائر احكام الاسلام في الدنيا
والاخرة وذكر بعض مشايخ الحنفية انه سمع ابا الخطاب
من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة
كايمان الصبي فانه لا يصح عندهم على المرجح من مذهبهم
على المرجح منه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم
انما يكون بالتبعية لاصله او لسابيه او لدار الاسلام
واما اسلامه بنفسه استقلالا ففيه عندهم اوجه
ثلاثة المرجح منها انه لا يصح لانه غير مكلف فاشبه
غير المميز ولان نطقه بالشهادتين اما انشاء واما
خبر هو اقرار او شهادة وخبره غير مقبول اقرارا كان
او شهادة وعقوده التي ينشئها باطلة ولهذا اسلامه
التزام اذ معناه انقدت لله والزمت نفسي حكما منه
فهو كالضمان والتزام الصبي لا يصح ولكن على هذا
الوجه اذا اتى بالشهادتين يحال بينه وبين ابويه واقاربه
الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه

الثاني أن إسلامه صحيح وبه قال الأئمة الثلاثة لأن
النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليًا إلى الإسلام فأجابه
ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف أن لا يصح إسلامه
فإن عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال
إمام الحرمين قد صحح إحرامه فالفرق بينه وبين
الإسلام عسر وقد أجيب عن هذا القياس بالفرق
بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلًا والإسلام
لا يتنفل به وعن إسلام علي رضي الله تعالى عنه بما نقله البيهقي
في كتاب معرفة السنن والآثار من أن الأحكام إنما علقت
بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت
منوطة بالتمييز واعلم أنه قد صرح مصنفو
فقهاء الشافعية بأن نفيهم صحة إسلام الصبي استقلالًا
هو بالنسبة إلى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه
وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو
ذلك أما بالنسبة إلى الآخرة فقال الأستاذ أبو إسحق
الإسفرايني من أئمتهم إذا أضمر الصبي الإسلام كما
أظهره كان من الفائزين بالجنة وإن لم يتعلق بإسلامه
أحكام الدنيا كذا نقله الشيخان ونقلا أن إمام الحرمين
استشكله بأن من يحكم له بالفوز بإسلامه كيف لا يحكم
بإسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه بأنه قد يحكم بالفوز
في الآخرة وإن لم يحكم بالإسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل
الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق
بأن من لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن لم يحكم بفوزه
لإسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن ما ذكره
الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الأستاذ لما مر أن الأول
أنه قد نقل الإمام عن والده كلام الأستاذ على وجه
محصله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل
أن يعقلوا معنى الإسلام ويعتقدوه وأن من علم معنى الإسلام
واعتقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وإن كان لا يتعلق
به أحكام الدنيا لأن أحكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين
على الوجه المعتبر ولم يتعرض الأستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشها

ان صح

قل

بالشهادتين وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك فقال في شرحه
للوسيط إن الأستاذ لم يحكم له بالفوز لإسلامه بل لإيمانه
ولا يلزم من الحكم بالفوز بالإيمان المتعلق بحكم الباطن الحكم
بالإسلام المتعلق بالألفاظ انتهى الثاني أن الفوز في حق
من لم تبلغه الدعوة هو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولًا ولا يلزم من انتفاء العقاب
حصول الثواب وبالله التوفيق والنظر في أصل المسألة
أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه طويل الذيل لا يليق
لطول الكلام فيه بهذا المختصر وبالله التوفيق ومن
فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة حجة الإسلام وهو
مضمون الأصل الخامس من الركن الثالث من تراجم عقا بده
حيث قال له يجوز لله أي يجوز عقلًا أن يكلف الله
تعالى عباده ما لا يطيقونه خلافًا للمعتزلة في منعهم جوازه
عقلًا وإنما جوزناه لأنه لو لم يجز تكليف العباد ما لا
يطيقونه لاستحال منهم سؤال دفعه وقد سألوا ذلك
فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولأنه تعالى أخبر نبيه
محمدًا صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بأن
يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه
لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه هذا محال لا يريب
انتهى كلام حجة الإسلام ثم في قوله ثم أمره الله
الذكرى لأن كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الإخبار
بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلًا عن كونه منقولًا
عن الأخبار وفي كلام الآمدي وغيره أبو لهب
بدل أبي جهل فقد تضمن كلام حجة الإسلام دليلين
على جواز تكليف ما لا يطاق ولا يخفى أن الدليل الأول
منهما ليس خارجًا في محل النزاع فهو أي محل النزاع
التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به وأنه
إذا لم يفعله يعاقب على تركه لا تحميل ما لا يطاق من العو
فإنه ليس محل النزاع إذ عند القائلين بامتناعه
أي امتناع تكليف ما لا يطاق يجوز أن يحمله أي يحمل
الله المكلف جبلًا يموت أطمارًا أي عدم إقداره

بحـ

رضي

لعجزه

على حمله والمسؤول دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق
بهذا المعنى لا التكليف الذي هو محل النزاع اما عند
المعتزلة اي اما جواز تحميل ما لا يطاق لاظهار العجز وان
ادى الى الهلاك فبناء من المعتزلة على ما ذهبوا اليه
من جواز انواع الايلام للعبد بقصد العوض وجوبا اي
على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى ان يجعل عليه عن
شئ واما عند الحنفية المانعين منه صفة كاشفة لا مخصصة
اذ الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق ايضا
كالمعتزلة فتفضلا اي فبقصد العوض على وجه التفضل
منه سبحانه وتعالى عندهم بحكم وعده الصادق بالجزاء على
المصائب في الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه
ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا اذى ولا
غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه وحديث
البخاري من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمنا لك ما
يظهر به ان هذا الاستدلال مبني على ان الثواب على الالم من
حيث هو الم لا من حيث الصبر عليه او الرضى به لا على ما ذهب اليه
الشيخ ابو محمد بن عبد السلام من ان الثواب على الصبر او الرضى كما
دل عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة
قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة فان الاحاديث عنده مأولة بما يوافق الآية وقدمنا
لهذا المحل مزيد تحرير وقوله ولا يجوز عطف على قوله
يجوز اي ولا يجوز عقلا عند مانعي تكليف ما لا يطاق ان
يكلفه اي ان يكلف الله العبد ان يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل
يعاقب ويجوزه الاشاعرة قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة
الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا لدلالة النص المشار اليه
على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والا لزم وقوع خلاف
خبره تعالى قال المصنف واراد نا معشر محققي الحنفية لهذا
النص ابطال الدليل الثاني من دليلي المجوزين السابق ذكرهما
فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه اي وقوع تكليف ما لا
يطاق وهو اي وقوعه خلاف صريح النص اي الآية لا

٥٦

له الا سند لا دل اي وليس ايرادنا النص لنستدل به على
عدم جوازه اي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق منه تعالى
لان ذلك اي عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل هو بحث
عقلي مبني على ان العقل يستقل بدرك حسن الاشياء اي ادراك صفة
الكمال وضدها اي صفة النقص كما سنذكره في اخر هذا
الفصل فهذا نقض للدليل الثاني اجمالي اذ لم يرد على
مقدمة معينة ولكن الذي به يتضح محل النزاع ان المراد
بما لا يطاق في قولنا يمتنع تكليف ما لا يطاق هو المستحيل
لذاته او المستحيل في العادة ويتضح ذلك بان يعلم ان
المستحيل ثلاثة انواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع
النقيضين والضدين ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من
الانسان وكما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ومستحيل
لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه او اخبار الله تعالى
بعدم وقوعه كايمان من علم الله انه لا يؤمن او من
اخبر تعالى بانه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا
يطاق التكليف بالنوعين الاولين اما الفعل المستحيل وقوعه
باعتبار سبق العلم الازلي بعدم وقوعه من المكلف لعدم
امتثاله الامر به حال كونه مختارا عدم الامتثال وهو
اي ذلك الفعل مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف
في وقوعه اي وقوع التكليف به كتكليف ابي جهل وغيره
من الكفرة كابي لهب وابي بن خلف بالايمان مع العلم
بعدم ايمانهم والاخبار به اي بعدم ايمانه في قوله تعالى وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله لما تقدم اي
الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى
ان التكليف به واقع لما سبق هناك من انه لا اثر للعلم في
سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة واعلم ان ما
اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من ان التحميل
في الاية بالمعنى الذي ذكره وانه غير التكليف غير معروف
في كلام ائمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد
كما سلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل

من انه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم ذلك ان لو كان مكلفا اى ابو جهل بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع واما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالى ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال ومن تفريعه اى فروع الاصل المذكور ايضا وهو انه هل للفعل فى نفسه صفة الحسن والقبح وهو اى هذا الفرع مضمون الاصل السادس من الركن الثالث من تراجم عقايد حجة الاسلام ان الله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق على الايلام ولا ثواب لاحق له فى الدنيا وله فى الاخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلا لا يقبح منه تعالى خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك الا الايلام والتعذيب الا بعوض لاحق او جرم سابق قالوا ولولا اى ولو لم يكن ذلك بان جاز عقلا ايلام بدون عوض ولا جرم لكان ظلما غير لايق بالحكمة وهو محال فى حقه تعالى فلا يكون مقدورا له ولذلك القول الذى ذهبوا اليه اوجبوا على الله تعالى ان يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا الملازمة فى قولكم ولولا لكان ظلما ممنوعة اذ الظلم هو التصرف فى غير الملك وهو محال فى حقه تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شئ حتى يكون تصرفه فيه ظلما واذا ابطل استدلالكم فنقول يدل على ما قلنا من جواز ذلك الايلام من غير عوض ولا جرم وقوعه وهو اى ذلك الايلام من غير عوض ولا جرم الواقع ما نشاهده من انواع البلاء بالحيوان من الذبح للماكولة التى لم تتوحش والعقر للصيد وما فى معناه ونحوه اى ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحرانة وحمل الاثقال وحملها ولم يتقدم لها اى للحيوانات جريمة تقتضى ذلك فان قالوا انه تعالى يحشرها فى القيامة ويجازيها اما فى الموقف كما قاله بعضهم او فى الجنة بان تدخل الجنة فى صور حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على تلك الصور اهل الجنة فتنال نعيم الجنة فى مقابلة ما نالها من الالام او انها تكون فى جنة تخصها تنال نعيما على حسب مذاهبهم المختلفة فى ذلك قلنا فى الجواب ذلك الذى

ذكرهم

بلغ مقابلة

ذكرهم من جزائها بتفصيله لا يوجبه العقل وله شاهد وان جوزه ولم يرد به سمع يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه فى الاخرة فلا يجوز الجزم به وقد اشار المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستندا للجزم فقال وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء اى التى لا قرن لها من الشاة القرناء اى ذات القرن اذا نطحتها فى الدنيا ان ثبت وهو اى ذلك الاقتصاص ان يدخل الله تعالى عليها اى على القرناء من الالم فى الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا او يقتص بان يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة فان ذلك اى فنقول فى الجواب ان ذلك بتقدير ثبوته امر جائز لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه اى لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما تقول المعتزلة وان لم يثبت تقسيم لقوله ان ثبت اى وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص كفينا امره فلم يحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف فى ثبوته مع انه وارد فى مسند احمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذرى ولفظه يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو فى صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء والجلحاء بالجيم فاللام فالحاء مهملة هى التى لا قرن لها قلنا ورود الحديث المشار اليه فى صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر احاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر فى العقايد اذا تقرر ذلك فقول المصنف ان ثبت لعله يعنى به الثبوت المعتبر فى العقايد اما اذا اراد الثبوت المعتبر فى العقايد اما ان اراد الثبوت الاعم من الظنى والقطعى فلا وجه للترديد واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق كما مر تقريره فهم اى الحنفية لتعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى الطاعة حال كونه مخالفا بذلك لهوى نفسه فى رضى مولاه اى لاجل رضاه وسببه امنع افعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق اعنى قوله لتعذيب والمبتدا قوله هم اى فالحنفية اشد منعا لتعذيب المحسن المذكور اى انه عندهم اولى بالمنع من تكليف

ري

بلغ مقابلة

كالانطاق وهم في ذلك خلافا للاشاعرة القائلين بان
له تعالى تعذيب الطايع واثابة العاصي ولا يكون ظالما
لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا
يسأل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه
تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه تعالى عن ذلك لانه
غير لايق بحكمته فهو من باب التنزيهات اذ التسوية
بين المسيء والمحسن امر غير لائق بالحكمة في فطر ساير
العقول جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع الامور في مواضعها
على ما ينبغي لها وقد نص تعالى على قبحه حيث قال ام حسب
الذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوها ان نجعلهم كالذين
امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون
بجعله تعالى اي جعل حكمهم بانهم كالذين امنوا في استواء محياهم
ومماتهم في البهجة والكرامة حكما سيئا اي قبيحا ومحل
الكلام في اعراب الاية على قراتي الرفع والنصب في سواء
وبيان المعنى على كل من القراتين كتب التفسير وسيأتي
في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى
هذا الذي ذكره المصنف كلام في التجويز اي تجويز تعذيب
المحسن المذكور عليه تعالى عقلا وعدمه اي عدم التجويز
المذكور اما الوقوع اي وقوع ذلك منه تعالى فمقطوع
بعدمه وفاقا غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه
فانه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى السنة رسله باثابة
الطايع وعند الحنفية وغيرهم كالمعتزلة لذلك الوعد
ولقبح خلافه اي خلاف الموعود به من الاثابة وقد
تقدم ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك
العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
الكمال وكثيرا ما يذهل اكابر الاشاعرة عن محل النزاع في
مسئلة التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون النفس
ان لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم
محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى
صفة النقص حتى تحير كثير منهم اي من اكابر الاشاعرة في
الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص لما الزم المعتزلة

القائلون

التسوية بين المسيء والمحسن امر غير لائق بالحكمة

القائلون بنفي الكلام النفسي القديم الاشاعرة القائلين
باثباته الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات قالوا قد
اخبر تعالى بلفظ الماضي نحو انا انزلناه في ليلة انا ارسلنا
ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه
قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا نعني
ما هو ماض بالقياس الى الازل والكذب مفعول لزم وفي الا
طرف للكذب والضمير في قدمه للكلام وهو اي الكذب
مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد اجاب الاشاعرة عنه
بانه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما
هو محقق في محله وتقدم في مباحث صفة الكلام وقوله
حتى قال بعضهم غاية لقوله تحير كثير منهم اي فادى
تحير الكثير من اكابر الاشاعرة الى ان قال بعضهم ونعوذ
بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه تعالى الا على
راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام
الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن
الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه
وحتى قال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان
عقليا كان قوله بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان
سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين
النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه كذا هو فيما
وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى
وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل
والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي
انتهى وكل هذا منهم اي من القائلين المذكورين ذهول
عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتاخرين منهم اي
من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين في شرح المقاصد
بعد ما حكى كلامهم هذا الذي اوردناه عنهم الى اخر
كلام المواقف وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين
على محل النزاع في مسئلتي الحسن والقبح العقليين كيف
لم يتاملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع
فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في افعال العباد

خبارات

العقلية

المولى سعد الدين من الاشاعرة

لا في صفات الباري سبحانه قلنا الاختلاف بين الاشعرية وغيرهم
في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى
منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص في حق
العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا
لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم
يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفا في ان الكذب وصف
نقص عند العقلا وخروجه لعارض الحاجة للعاجز
عن الدفع الا به لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة
الغني مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة
الى جنابه تقدس وتعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل ثم قال
صاحب العمدة من الحنفية وهو العلامة ابو البركات
النسفي تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز
عقلا عندهم يعني الاشاعرة قالوا الا ان السمع ورد
بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر
الحنفية لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه وقوله
لا يجوز اي عقلا قال شيخنا المصنف والاول يعني قول
الاشعرية احب الي لا الثاني يعني قول الحنفية فليس احب
الي لا مطلقا ولكن اذا اريد بالمؤمنين الفسقة لجواز
اي لانه يجوز عقلا ان يعذب الفاسق على الذنب الذي
اصر عليه الى ان مات ابدا كالكفر على ما ذهب اليه المعتزلة
من تابيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص
الواردة بتفضله تعالى بخلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا
وان الثاني وهو تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه
لكان من باب العفو عنهم وهو جائز في نظر العقل لا منع
منه عنده الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن
الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعري
في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان
امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه اي
مذهب صاحب العمدة لان عدم جواز العفو عن الكفر
بان يعاقب عليه ابدا يلزم منه عدم جواز دخول الكافرين
الجنة عقلا ونحن لا نقول بامتناعه اي امتناع العفو
على

عن الكفر مناف للحكمة لعدم المناسبة اي لعدم
المناسبة اي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اعراض
للكفر غلط منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا
للعقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالايات القاطعة والحاح
الوعيد السابغة بوقوع العذاب لا محالة اي
صاحب العمدة ومن وافقه تعذيبهم الكفار واقع
لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية ومن
وافقكم فيكون وقوعه على وجه الحكمة كما هو
شان افعال العزيز الحكيم سبحانه فعدمه اي
عدم التعذيب بان يعفو عنهم على خلافها اي على خلاف
الحكمة الذي يجب تنزيه افعاله تعالى عنه قلنا
بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين هذا
الجزم منكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة
لقصور منكم عن فهم مناسبة الشيء الواحد
وهو اي مناسبة الشيء الواحد الضدين ثابت في
الشاهد حيث تثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه
اذا ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه عنه
اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقيرا لشانه وقد منا
انه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق المستلزم للتشفي
بالعقاب فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في
حقه تعالى ثم قال اي صاحب العمدة ولا يوصف الله
تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل
تحت القدرة اي لا يصلح متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر
تعالى على كل ما ذكر ولا يفعل انتهى كلام صاحب العمدة وكانه
انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ لا شك في ان سلب
القدرة عما ذكر من الظلم والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة
المعتزلة واما ثبوتها اي القدرة على ما ذكر ثم الامتناع عن
متعلقها اختيارا فهو مذهب اي فهو بمذهب الاشاعرة
اليق منه بمذهب المعتزلة ولا يخفى ان هذا الاليق ادخل
في التنزيه ايضا اذ لا شك في ان الامتناع عنها اي
عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب من باب التنزيهات

عما لا يليق بجنابه قدسه تعالى فيستر بالبناء للمفعول اى يختبر العقل فى ان اى الفصلين ابلغ فى التنزيه عن النحشا اهو القدرة عليه اى على ما ذكر من الامور الثلاثة مع الامتناع اى امتناعه تعالى عنه مختارا لذلك الامتناع او الامتناع اى امتناعه عنه لعدم القدرة عليه يجب القول بادخل القولين فى التنزيه وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة هذا الذى ذكرنا من الكلام فى هذا المحل يرجع الى امر الاخرة اما فى الدنيا اى اما ما نذكره بالنسبة الى امر الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم فى وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع فى ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة القايلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا والحنفية كالاشاعرة يعتقدون فيه اى فى وقوع الايلام فى الدنيا حكمة لله تعالى فقد تدرك تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات الواردين فى الكتاب والسنة وقد تظن الحكمة فيه كتطهير النفس من اخلاق لا تليق بالعبودية اى لا يليق ان تتصف بها لقبح اثارها ممن هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضى التعدى بابناء النوع فيصب على المتعدى الالم الحسى فى بدنه والمعنوى بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع لمولاه سبحانه فى نزع تلك الاخلاق والتوبة عليه من اثارها فيتحقق بوصف العبودية اى يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل لعز الربوبية كما نبه على ذلك قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض اى لتكبروا وافسدوا فيها بطرا والبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلاء والبغى كما فى الصحاح التعدى والاستطالة وفى المحكم انه العلو والظلم الى قوله انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا امرهم وجلايا حالهم فيقدر لهم بحسب مشيئته ما يناسب شانهم ولما كان هذا المحل مظنة سوال اشار المصنف اليه وذكر جوابه اما السوال فهو ان يقال انه تعالى قادر على نزع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون ادخال المشقة

على العبد فهل فى ادخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله وان الله تعالى وان كان قادرا على نزع تلك المبعدات عن حضرة القدس والرذايل النفسية من الكبر والبطر ونحوهما من الامور التى ينشاء عنها تلك المبعدات دون كلفة اى مشقة على العبد واما الجواب فبقوله لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن التسبب من العبد فى طلب رضى مولاه وازالة تلك المبعدات واسبابها و اقتضت ولوج العبد لتلك المشقات بان يتحملها او ولوج المشقات على العبد ليتحملها فى رضى المالك له على التحقيق سبحانه وهذا السعى وتحمل المشقات فى رضى المالك مما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان من العبد فيما ينبغى للعبد ان يفعله مع سيده ومالك رقه ولله در القايل ٭ واهنتنى فاهنت نفسى جاهدا ما من يهون عليك ممن اكرم ٭ وهذا افضل من تحمل الم مخالفة النفس والهوى من العبيد فى رضى مولاه فيصبر عن اللذات المحرمة عليه على من لم يكن احسن الم مخالفة النفس فى رضى الرب سبحانه بان لم يحمل نفسه الى شىء منها

مطلب

وعن هذا الاصل ذهبنا معشر الاشعرية والحنفية الى ان الانبياء جمع تقى بالتاء والقاف من بنى ادم كالاولياء وغيرهم افضل من الملايكة خواصهم اى خواص البشر كالانبياء رسلا كانوا او غيرهم افضل من خواصهم اى خواص الملايكة كجبريل وميكايل وعوامهم اى عوام البشر كالصلحاء افضل من عوامهم وبناته اى بنات ادم افضل من الحور العين بل قد روى انهن يعنى بنات ادم يتيهن عليهن اى يفخرن على الحور العين لتحمل المشقة فى طاعة الرب سبحانه فيفضلن عليهن ولم تعين الخبر بالنصب اى اذكر الخبر الذى ورد فيه ذلك الى اخره ولم اقف على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو واضح دلالة على المقصود لحديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه عند ابى يعلى والبيهقى قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو فى طايفة من اصحابه فذكر

حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يا رب وعدتني
الشفاعة فشفعني في اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل
رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله
وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من انشا بعبادتهما
في الدنيا الحديث ولحديث ام سلمة عند الطبراني
في الاوسط والكبير وفيه قالت يا رسول الله انسا
الدنيا افضل من الحور العين كفضل الظهارة على
البطانة قلت يا رسول الله وبما ذلك قال بصلاتهن
وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل وجملة قوله
ويكون ايضا استيناف لبيان نوع آخر من الحكمة
ولذا عبر فيه بالاسلوب اى ويكون الايلام في
الدنيا ابتلاء للغير بالعبر اى لاحد المتعاربين بالاخرة
كان المبتلى به مكلفا فيترتب في حقه احكام كظلم
انسان انسانا اخر مثله او ظلم انسان بهيمة فان في
مشايخ الحنفية خصومة البهيمة اشد من خصومة
المسلم يوم القيامة لخصومة الذمي فانها اشد
من خصومة المسلم يوم القيامة ويشهد لهذا حديث
ابي داود من ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه فوق
طاقته او اخذ منه شيئا بغير طيب النفس فانا
حجيجه يوم القيمة ومن كان ابلغ الخلق صلى الله
عليه وسلم حجيجه فخصومته اشد وورد الوعيد الشديد
في البهيمة ففي صحيح البخاري وغيره دخلت امراة النار
في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تاكل من خشاش
الارض وخشاش الارض بتثليث الخاء المعجمة وبشينين
معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله
وقد لا ندرك تتميم لقوله فيما سبق فقد ندرك اى
وقد لا ندرك الحكمة في الايلام كما في ايلام البهائم
ونحوها من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها
فيحكم بحسنه قطعا اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى وفاقا
وبعتقد فيه اى في ذلك الايلام قطعا دون حكمة
لله سبحانه قصرنا اى قصرت عقولنا عن دركها فيجب
التسليم

رضي الله عنها
الله تعالى
ام الحور العين قال صلى الله عليه وسلم نساء الدنيا افضل من

تردد



التسليم له تعالى فيما يفعله ويجب اعتقاد الحكمة في
فعله اى انه حق مستحق له سبحانه اذ هو يتصرف فيما
ملك ويجب ترك الاعتراض لقصور العقول عن ادراك
الحكم الالهية له الحكم كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون
وله الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر لا شريك
له في ايجاد شئ من المخلوقات ولا في امداده بالبقا
وله في اعدامه بالفنا ولا في استحقاق امتثال امره
ونهيه سبحانه لا يسأل عما يفعل بحكم ربوبيته اى
ملكه لكل شئ الملك الحقيقي وكمال علمه القديم
المحيط بكل شئ ازلا وابدا وحكمته الباهرة
التي قد تقصر عن دركها عقول الكمل من عباده جميع
كامل كما قال الله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون
وهم اى العباد يسألون بحكم العبودية والمملوكية لا
ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف في ملكه ثم لما
كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه ان
الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما
فقال واعلم ان قولنا انه سبحانه وتعالى في كل فعل حكمة
ظهرت تلك الحكمة او خفيت فلم تظهر لشئ هو اى
الحكمة بمعنى الغرض وتذكير الضمير باعتبار ان الحكمة
معنى ويصح ان يكون الضمير لقولنا اى ليس قولنا ان
له حكمة بمعنى ان له غرضا هنا ان فسر الغرض بفائدة
ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل
بالاغراض بهذا التفسير للغرض لانه اى الفعل
لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك
الغرض لان حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك
ينافي كماله الغني عن كل شئ وقد قال تعالى وان الله
لغني عن العالمين وقال تعالى والله الغني وانتم
الفقراء فان فسر الغرض بفائدة ترجع الى غيره
تعالى بان يدرك رجوعها الى ذلك الغير كما
نقل عن الفقهاء من ان افعاله تعالى لمصالح ترجع الى
العباد تفضلا منه فقد تنفى ايضا ارادته من الفعل

فتضايقا

الغرض بمعنى الحكمة والغرض

بده

الله

علي الفعل صح

نظرا الى نفس الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل
لانه يقتضي ان يكون حصوله بالنسبة اليه نصا
اولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور وقد
يجوز ارادته من الفعل نظرا الى انه منفعة مترتبة
على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى
يلزم الاستكمال المحذور والحكمة على هذا التفسير اعم
منه اي من الغرض لانها اذا نفيت ارادتها من الفعل
سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا واما
احكامه سبحانه وتعالى بالمصالح ودرء المفاسد عند
الفقهاء على ما يعرف في اصول الفقه في ابواب القياس
واعلم ان تعليلها بها عند فقهاء الاشاعرة بمعنى انها
معرفة للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها
وفوايد لها وغايات تنتهي اليها متعلقاتها
من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غائية تحمل على
شرعيتها وبالله التوفيق وقد علمت مما مر ان الامور
الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب
حجة الاسلام مدرجة في الاصل الخامس في كلام المصنف
فلذا قال هنا الاصل التاسع يعني في
ترتيب حجة الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلاة
والسلام وسياتي تعريف النبي والكلام فيه من
هذا الاصل لا تستحيل بعثة الانبياء بل هي عندنا
معشر اهل الحق ممكن واقع قطعا الا ان بعض
حنفية ما وراء النهر قالوا انه واجب لو فرع
كما نسبها في عنهم وعن صاحب العمدة خلافا للبراهمة
طائفة من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم وقيل
هم اصحاب برهام من حكماء الهند قالوا لا فائدة في
بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم اي سعة
وغنية من ترجيح الشيء وسعته ومن المحققين
من جعل القول باستحالتها اي البعثة منسوبا
لقول البراهمة وهو المولى سعد الدين قال في شرح
المقاصد لكون النبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد

ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها
كالبراهمة وهو اي ما قاله هذا المحقق مخالف لقول
الامام حجة الاسلام ابي حامد وهو الذي قعد المصنف رحمهما الله
ولقول كثير ممن رايت كلامه كامام الحرمين ولا
والنسفي في العمدة والصابوني في البداية وغيرهم
الا ان كلام الامدي في غاية المرام يقتضي ان القائل
بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة
والصابئة القول بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة
من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف
بغير ابرهيم انتهى وقد حاول المصنف مستند النقل
المحقق فقال وكانه لما كان حاصل دليلهم اي البراهمة
المنقول عنهم استحالة البعثة نفي الفائدة في البعثة
بزعمهم الباطل قالوا لان ما جاء به الرسول اما موافق
لمقتضى العقل بان يدرك العقل حسنه فلا حاجة اليه
اذ العقل مغن عنه او مخالف لمقتضى العقل بان يدرك
قبحه فيترك عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه
ظن عدم الاستحالة جواب لما اي لما كان حاصل دليل البراهمة
ما ذكر ظن الناظر فيه ان البعثة ليست مستحيلة عندهم
وانهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة لا باستحالتها
لكن يبعد ان يخفى عليه اي على هذا المحقق ان نفيهم
الفائدة في افعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عند
هؤلاء وامثالهم ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه لاستحالة
العبث في افعاله تعالى وهو ما لا فائدة فيه والجواب عن
استدلالهم من وجوه الاول ان العقل لا يهتدي الى
الافعال المنجية في الآخرة ليأتي بها كما لا يهتدي اي
العقل الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السموم المهلكة
الا بالطبيب العارف بها ليميزها ويوقف عليها فالحاجة اليه
اي الى الرسول كالحاجة اليه اي الى الطبيب اذ الرسالة سفارة
بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت
عنه عقولهم وقوله ولان عطف باعتبار التوهم اذ المعنى
البعثة جائزة ونافعة لا غنى عنها ابدا اسرمدا لا في الدنيا

ولا في الاخرة لان العقل لا يهتدي الى اخره ولان العقل
وهو الوجه الثاني من اوجه الجواب ولو وفا بذلك لما
احتاج الى الناس اذ المراد والوجه الثالث ان العقل
لا يستقل بالكل اي بادراك كل الامور بل يدرك البعض
استقلالا ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدي اليه
بوجه ويتردد في البعض فما استقل العقل به اي بادراكه
كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته عضده ما جاء به
النبي واكده فكان ذلك عند الله تعاضد الادلة العقلية
وما قصر العقل عنه اي عن ادراكه كالرؤية والمعاد الجسماني
وكقبح الصوم يوم كذا كاول شوال وعاشر ذي الحجة وحسنه
في يوم كذا كاخر رمضان بينه النبي اذ العقل يقصر عن
ادراك الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم
اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وما
تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده
رفع عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع
اذ يحتمل ان يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك
الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل ان يمنع من تركه لكونه
ترك طاعة وان غالب ظن حسنه فكان قبحه متوهما
فقطع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مزاحمة الوهم فيه
للعقل وقوله ولان هو الوجه الثالث والعطف
فيه على المقوال السابق وتقريره ان العقول تتفاوت
فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه اخرون فالنفوس
اليها اي العقول يؤدي الى فساد التقاتل اي القتال
وفساد الحراب للتنازع المؤدي اليهما والنهي عن الاقدام
على الفعل المتنازع فيه المخبر به النبي اي نهي الاله الذي
يخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة اي مادة الفساد
الذي يؤدي اليه التنازع وما قيل من قبل المنكرين
للنبوة انه اي البعث يتوقف على علم المبعوث اي
النبي بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ
لعله من القا الجن فانكم معشر المليين على القول بوجود الجن
وعلى جواز القائهم الكلام الى النبي ممنوع خبر كما قيل وقد

وقد ذكر سند المنع بوجهين الاول بقوله اذ قد ينصب الله
تعالى له اي للمبعوث دليلا يعلم به ان الباعث له هو
الله سبحانه وتعالى بان يظهر له ايات ومعجزات ليس مثلها
من شان مخلوق يفيده هذا العلم والثاني بقوله او يخلق
بالبنا للمفعول له اي للمبعوث علم ضروري بان الباعث
له هو الله سبحانه وتعالى واعلم ان الفلاسفة يثبتون
النبوة لكن على وجه مخالف لطريقة اهل الحق لم يخرجوا به
عن كفرهم فانهم يرون ان النبوة لازمة في حفظ نظام
العالم المؤدي الى صلاح النوع الانساني على العموم لكونها
سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
ري ويرون انها مكتسبة وينكرون صدور البعثة عن الباري
تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون كونها
بنزول الملك من السما بالوحي لانكارهم نزول الملك
لاستحالة الخرق في الافلاك عندهم وينكرون كثيرا مما
علم بالضرورة مجي الانبياء به كحشر الاجساد والجنة والنار
ب وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة قد بينها
المصنف بقوله وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة على
الله تعالى لما عرف من اصلهم الفاسد في وجوب الاصلح
عليه تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة
قال المعتزلة مطلقا والذي في المواقف ان بعض المعتزلة
قال يجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم
الله من امة انهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لما فيه
من استصلاحهم وان علم انهم لا يؤمنون لم يجب ولكن
يحسن قطعا لاعذارهم وهو انما هو مبني على اصلهم الفاسد
سد وهو التحسين والتقبيح عقلا وقول جمع من متكلمي الحنفية
مما وراء النهر ان ارسالهم اي الانبياء من مقتضيات
حكمة الباري اي من الامور التي اقتضتها حكمته جل ذكره
فيستحيل ان لا يكون اي ان لا يوجد الارسال هذا القول
عند تفهم معنى وجوب الاصلح مما قدرناه في الاصل الرابع
بع من هذا الركن هو معناه اي مفعول قول الجمع المذكور
هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة او بوجوب الاصلح

نعول مبتدأ او الظرف وهو قوله عنه حال من المقول وهو
ضمير الفضل والخبر قوله معناه وما قدمه في الاصل الرابع
في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم انهم يريدون
بالوجوب الى آخره و قوله في عمدة النسفي اي قول ابي
البركات النسفي في عمدته في العقيدة انها في حيز الامكان
بل في حيز الوجوب تصريح به اي بالوجوب وعبارته
ارسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الامكان بل في
حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه لكنه اي صاحب العمدة
اراد به اي بالوجوب خلاف ظاهره ويمكن حمله على
ارادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه
فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه اذ الحق ان ارسالهم
لطف من الله تعالى ورحمة منّ بها على عباده ومحض تفضل
وجود والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفية
مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتأكيده اذ اللطف
هنا ايصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة
ارادة ايصال البر وايصاله وجود افادة ما ينبغي
لا لعوض والكمال في كل منها ليس الا له لا اله الا هو الرحمن
الرحيم وقد تحصل لك مما قدمه ان من فوائد بعثة
الانبياء الاهتداء الى ما ينجي في الآخرة لقصور العقل عن
ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك
وتعاضد الشرع والعقل فيما ادركه العقل ورفع الاحتمال
فيما تردد فيه العقل وفي تفاصيل محاسن ارسالهم اي
الانبياء عليهم السلام وفوائده المترتبة عليه طول
لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجم وفي تأمل اللبيب
ما يستخرجها اي تلك الفوائد فيغني عن ذكرها ونحن نذكر
منها بعضها كما هو وظيفة الشارح فمنها بيان منافع الاغذية
والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد
ادوار واطوار مع ما فيها من الخطر ومنها تعلم الصنائع
الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس
البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات
ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص

الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات
من اهل المنازل والمدن هذا تمام الكلام في البعثة وفوائدها
واما المبعوثون فالايمان بهم واجب من ثبت شرعا تعيينه
منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان
به اجمالا ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم
في عدد اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي لان الحديث
الوارد في ذلك اي في عددهم خبر واحد ولم يقترن به
ما يفيد القطع فهو ان صح بان وجدت فيه الشروط المعتبرة
للحكم بصحته وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه بدليل
والا اي وان لم يصح فلا يجب ظن مقتضاه وعلى كل من
التقديرين فنحو ذلك اي فقد يؤدي حصرهم في العدد
الذي له قطع به الى ان يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير كون
عددهم في نفس الامر اقل من الوارد او يخرج عنهم من
هو منهم بتقدير ان يكون عددهم في نفس الامر ازيد
من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث
ابي ذر رضي الله تعالى عنه وهو حديث طويل يتضمن
انه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اشياء منها
عددهم ولفظ رواية احمد في مسنده قلت يا نبي الله

عدد الانبياء عليهم الصلاة والسلام

كم عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل
من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا ورواه الطبراني
في المعجم الكبير بلفظ واربعة وعشرون الفا وهي مصرحة
بما ابهم في رواية احمد ومدار الحديث على علي بن يزيد
وهو ضعيف ورواه احمد ايضا من طريق آخر بنحو معناه
وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة
عشر جما غفيرا ورواه ايضا الطبراني في الاوسط والبزار
باسناد فيه المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروى
الطبراني في الاوسط ايضا من حديث ابي امامة الباهلي
ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال
يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلاثمائة وخمسة عشر
وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ ابو حسن الهيثمي
في كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح

عن احمد بن حنبل الحلبي وهو ثقة والظاهر ان الرجل الساكن
في حديث ابي امامة هو ابو ذر تتمة للكلام في الاصل
التاسع شرط النبوة الذكورة لان الانوثة وصف نقص
وكونه اكمل اهل زمانه عقلا وخلقا بفتح الخاء المعجمة
وسكون اللام حال الارسال واما عقدة لسان السيد
موسى عليه الصلاة والسلام قبل الارسال فقد ازيلت
بدعوته عند الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني
يفقهوا قولي كما دل عليه قوله تعالى قد اوتيت سؤلك
يا موسى واكملهم فطنة وقوة رأي اي كما هو مقتضى كونه
سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات والسلامة بالرفع
عطفا على الذكورة اي وشرط النبوة السلامة من دناءة
الآباء وعن عهر الامهات اي الطعن بذكرهن بما لا يليق
من امر الفروج والسلامة من القسوة لان قسوة
القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي
لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله
واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح
وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان ابعد
الناس من الله القلب القاسي والسلامة من العيوب
المنفرة منهم كالبرص والجذام ومن قلة المروءة كالاكل
على الطريق ومن دناءة الصناعة كالحجامة لان النبوة
اشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالمخلوق
فيعتبر لها انتفاء ما ينافي ذلك وشرطها ايضا العصمة
من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع واما العصمة
من غيره مما سنذكره من المعاصي فمن اي فهو من
موجبات النبوة بفتح الجيم اي الامور التي يقتضيها منصب
النبوة متاخر عنها كما هو شأن الموجب فلا ينافي اشتراطه
فيها وهذا ما عليه الجمهور اما على القول بعصمتهم من الصغائر
والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط وقولهم
في الشروط اكمل اهل زمانه اذ حمل على ظاهره من العموم
لجميع اهل الزمان استلزم لذلك عدم جواز ارسال
نبيين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى

وموسى وهارون والتمثيل بموسى وهارون اظهر لثبوت
ارسالهما معا بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله اذهبا
الى فرعون فاذهبا بآياتنا فقولا انا رسولا ربك ونحوها
فيجب فيه تاويل اسقاطه اذ المراد كونه اكمل اهل
زمانه ممن ليس نبيا وحاصله تخصيص العموم والعصمة
المشترطة معناها تخصيص القدرة بالطاعة فلا
تخلق له اي لمن وصف بها قدرة المعصية وقد لخص
المصنف في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريفا آخر
فقال وهي اي العصمة عدم قدرة المعصية او خلق
مانع منها غير ملجئ اي بل يبقى معه الاختيار والتعريف
الثاني يلائم قول الامام ابي منصور الماتريدي العصمة
لا تزيل المحنة اي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار قال
صاحب البداية ومعناه يعني قول ابي منصور انها
لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف
من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر
مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى وجوز القاضي ضي
ابو بكر الباقلاني وقوع الكفر منهم قبل البعثة
عقلا لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي واما
الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم
يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا
ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب
حسن التربية والمرجع في ذلك كله عندنا قضية السمع
اي ما تقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك
واما موجب العقل فهو التجويز والتوبة فالعقل
لا يمنع وقوعه ثم محو اثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل
يجوز وقوعه منهم بناء في ما يقتضيه شريف منصبهم من
وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينقص
منهم واي منفر اشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة
الباطن من اثره قلنا قد اجاب القاضي عن ذلك
بقوله ثم اظهار المعجزة اي بعد وقوعه والتوبة عنه
يدل على صدقهم وعلى طهارة سريرتهم اي نقا

علم تعريف العصمة

قلوبهم من ادناس المعاصي فيجب لذلك توقيرهم
وبعد منع النفور عنهم ولقد كان الامساك في هذا المختصر
عن هذا التجويز اولى وخالف بعض اهل الظواهر
والحديث في اشتراط الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها
السلام وفي كلامهم اي كلام المخالفين في اشتراط الذكورة
ما يشعر بان الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها
فالنبي على هذا انسان اوحي اليه بشرع سواء امر بتبليغه
والدعوة اليه ام لا فان امر بذلك فهو نبي رسول والا
فهو نبي غير رسول وعلى هذا لا يبعد ما ذهبوا اليه من نفي
اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول لان اشتراط
الذكورة لكون امر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان
والتردد الى المجامع اي مواضع اجتماع الناس للدعوة
اي ليدعوهم الى الايمان بما جاء به والعمل بمقتضاه والنسوة
مبني حالهن على الستر والقرار لا التردد والاشتهار واما
على ما ذكره المحققون في معنى النبي والرسول من ان النبي
انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا
فرق بينهما بل هما بمعنى واحد قد يخص الرسول بمن له شريعة
وكتاب انزل عليه اي امر بالعمل به او له نسخ لبعض
شريعة متقدمة على بعثته وعلى اشتراط الذكورة
جرى من حكى الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام
كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم
نبوتها تمسكا بقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وقوله
تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الاية ويجاب
عنه بانه ليس وحيا بشرع اذ لا دلالة عليه في الايات
المذكورة وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة
اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول
المشهور والفرق بان الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ
لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد
وهو الذي عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبياء
والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك لما ورد في حديث ابي ذر
الذي قدمناه هذا كلام في معنى النبي شرعا واما اصله

اصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرا نافع من النبا وهو الخبر
فعيل بمعنى اسم الفاعل اي مخبر عن الله وبمعنى
اسم المفعول اي منبأ لان الملك ينبئه عن الله تعالى
بالوحي وبلا همز وبه قرا الجمهور وهو اما مخفف
المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها
واما من النبوة او النباوة بفتح النون فيهما اي
الارتفاع فهو ايضا فعيل بمعنى اسم المفعول لان
النبي مرتفع الرتبة على غيره او مرفوعها وسياتي
تلخيص هذا اواخر الكتاب وقد يقال ايرادا على
اشتراطهم عدم العيوب المنفرة ان بلاء ايوب عليه
الصلاة والسلام كان منفرا كما هو مذكور في كتب
التفسير وقصص الانبياء ويجاب عنه بان الشرط
في حق ايوب متقدم على نبوته المنفر منه على عروض
الابتلاء له وجعل الاكل على الطريق منافيا للنبوة
هو مبني على تقدير ان العرف كذلك اي كما ذكرنا
انفا من انه قلة مروءة اذ ذاك اي في ذلك الوقت
الذي هو زمن بعثة ذلك النبي وقد ذكرنا ان عصمتهم
من غير الكفر موجب النبوة واختلف فيه اي
في ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة فقيل تجب عصمتهم
من الكبائر مطلقا عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد
دون الصغائر التي ياتي بها عمدا فلا يجب عصمتهم منها
عند هذا القائل بخلاف السهو فلي عنده وهذا
القول منقول عن امام الحرمين منا وابي هاشم من
المعتزلة والمختار لجمهور اهل السنة العصمة اي وجوب
عصمتهم عنهما اي عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر
الا الصغائر غير المنفرة حال كونه اتيانا غير المنفرة من الصغائر
خطاء في التاويل او سهوا مع التنبيه عليه اما
المنفرة كسرقة لقمة او حبة وتسمى صغائر الخسة
فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة
كنظرة لاجنبية عمدا ومن اهل السنة من منع السهو
عليه اي على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا

اسم الفاعل او بمعنى

اي منفر

ويجب عصمتهم عليهم الصلاة والسلام

يقع منه سهو في فعل الصلاة وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين في الصحيحين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو ومثل ذلك صلاته الظهر خمسا في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الاول في الظهر في حديث ابن بحينة صححه الترمذي والاصح جواز السهو في الافعال عليه والمذهب السابق غير مرضي وان قال به من ائمة المحققين ابو المظفر الاسفرايني لانه مخالف للنص الصريح قال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني اخرجه الشيخان وغيرهما وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم انما انسى لاسن انه يورد عليه النسيان من قبل الله سبحانه فيتصف به الا انه لا يقر عليه فيما هو امر ديني بل ينبه فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالمنسي فانسى بتشديد السين مبني للمفعول معناه يورد على النسيان ولاسن معناه لابين طريقا يسلك في الدين هو سبب لايراد النسيان بمعنى انه ثمرة تترتب على النسيان لا باعث على ايراده ومنع المعتزلة الكبائر اي صدورها من نبي قبل البعثة له ايضا للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له هذا الكلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الا البلاغ وهي منهي عنها واما فيما طريقه الابلاغ اي ابلاغ الشرع وتقريره من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل فهم معصومون فيه من السهو والغلط وفيما عبر ذلك اي ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به الانبياء عليهم الصلاة والسلام من امور دينهم واذكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه فهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط هذا الذي عليه اكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي ابو بكر تفريعا على ما عليه الاكثر يجوز اي عقلا كونه اي النبي غير عالم بشرايع من تقدمه

من

بلغ مقابلة

كلام ص

بلغ مقابلة

من الانبياء وكونه غير عالم ببعض المسائل التي يفرعها الفقهاء والمتكلمون لا مطلقا ولكن المسائل التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد ويجوز كونهم اي الانبياء غير عالمين لغات كل من بعثوا اليهم الا لغة قومهم وجميع عطف على لغات اي ويجوز عقلا كونهم غير عالمين بجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف والصنايع انتهى كلام القاضي ابي بكر ولا شك ان المراد اي مراده مما ذكره عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور اي خطور تلك المسائل ببالهم فاما اذا خطرت لهم فلا بد من علمهم بها اي باحكامها واصابتهم واحكامها فيها ان اجتهدوا بناء على الراجح ان للانبياء ان يجتهد مطلقا وعليه الاكثر وبعدما انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره المصنف في التحرير واذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم ابتداء وانتهاء لانه من قال كل مجتهد مصيب او منع الخطا في اجتهاد الانبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء ومن جوز الخطا في اجتهادهم قال انهم لا يقرون عليه بل ينبهون فهم مصيبون عنده اما ابتداء حيث لم يتقدم خطاء واما انتهاء حيث نبهوا على الصواب فرجعوا اليه وكذا علم المغيبات اي وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها الا ما علمه الله تعالى به احيانا وذكر الحنفية في فروعهم تصريحا بالتكفير باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله والله اعلم الاصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم نشهد ان محمدا رسول الله ارسله الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرايع والخلق بمعنى المخلوقين لان ارساله الى من يعقل من الانس والجن قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك الشيخ الامام ابو الحسن السبكي وصرح الامام الرازي في تفسيره قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ولنا في ذلك كلام اوا اخر الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع فليراجعه من اراد الوقوف عليه

ولاثبات نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر المصنف
المشهور منها بقوله لانه اي لان محمدا صلى الله عليه
وسلم ادعى النبوة اي الرسالة عن الله واظهر المعجزة
تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة تصديقا
لدعواه فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم
المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل فقال اما دعواه
النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك لانه قد تواتر تواترا
لحقه بالعيان والمشاهدة واما اظهار المعجزة
فلانه اتى بامور خارقة للعادة مقرونا اتيانه
بها بدعوى النبوة كاينا فرد تلك الامور بدعواه النبوة
بمعنى جعلها اي جعل تلك الامور الخارقة من حيث اقترانها
بدعواه بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى
من انه ارسله ليدعو الناس الى الهدى ودين
الحق ولا نعني بالمعجزة الا ذلك اي الاتيان بامر خارق
للعادة يقصد به بيان صدق من ادعى انه رسول
الله ووجه دلالتها اي المعجزة على الصدق انها لما كانت
مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلا لله سبحانه فان قيل
المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال
الرسول معجزتي اني اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه
كما في المواقف وغيره قلنا قد جرى المصنف على ان
كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه
كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج [عن] الفعل واذ
قد تقرر ان المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى فهي ما جعلها
الرسول بينة اي دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل
عن الله تعالى وهو اي ذلك الجعل معنى التحدي فان
جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم
لان اصل معنى التحدي طلب المباراة في الحداء ثم
توسع فيه فاطلق على طلب المعارضة بالمثل في اي امر كان
فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بان قال
آية صدقي ان يوجد الله تعالى كذا مما تعجزون عنه

تعريف التحدي

فاوجده

فاوجده الله تعالى موافقا لقوله كان ذلك الايجاد
على وفق ما قاله تصديقا له من الله تعالى وقد
تبع المصنف حجة الاسلام في ايراد مثل مشهور في كتب
القوم لشان الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه
بايجاد المعجزة على وفق دعواه فقال وذلك التصديق
للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة كالقائم
اي كتصديق القائم بين يدي الملك من ملوك الدنيا
حال كون ذلك القائم مقبلا على قوم بحضرة الملك
يدعي انه رسول ذلك الملك اليهم فانه اي ذلك
المدعي للرسالة عن الملك اذا قال للملك المرسل له ان
كنت صادقا فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء فقم
على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين
علم قطعي بانه صدقه بمنزلة قوله اي الملك صدقت واقتصر
المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لان القصد
من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه ووفق لحجة
الاسلام فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف
عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول
المواقف ففهم من الوضع المعتاد ذلك في السرير واجلس
مكانا لا تعتاده تصوير اخر لمخالفة العادة ويوخذ
من جملة ما سبق انه لا بد في المعجزة من تعذر معارضتها
لان ذلك حقيقة الاعجاز وان توافق الدعوى لتكون
حجة لصدقها فلو قال مدعي الرسالة معجزتي اذا احيى
ميتا ان اتي بخارق اخر كنقل جبل لم يدل ذلك على صدقه
ومن شرايطها ان لا يكون ذلك الخارق مكذبا لدعواه
فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه
كاذب لم يعلم انه صادق بل يتاكد اعتقاد كذبه
بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال انا اتي بخارق من
الخوارق ولا يقدر غيري على الاتيان بشيء منها كفى وفي
كلام الآمدي ان هذا متفق عليه والذي اظهره الله
تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات ثلاثة امور
اعظمها القرآن ثم الامر الثاني حاله في نفسه التي استمر

عليها من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف التي تسأتي
تفصيل بعضها من الكمالات العلمية والعملية مع تحقيق
انه لم يصحب معلما ادبه ولا حكيما هذبه ثم الامر الثالث
ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات كانشقاق
القمر له فرقتين وتسليم الحجر عليه قبل النبوة وبعدها
وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم ارهاصا اى
تاسيسا للنبوة وتمهيدا من ارهصت الحائط اذا اسسته
وله يسمى معجزة وسعي الشجر اليه وحنين الجذع الذي
كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من
بين اصابعه بالمشاهدة ممن حضر سوآء قلنا انه نابع
من الاصابع نفسها او انه تكثير للماء القليل بخلق ما اختص
معه ببركة وضع الاصابع فيه وشرب القوم والابل
الكثير عددهم وعددها من الماء القليل الذي نبع
فيه بعد ما نزح البير في الحديبية بتخفيف الياء الاخيرة
وتشديدها وهي مكان مرحلة من مكة وكانوا الفا
واربع مائة وفي رواية الفا وخمسمائة واقتصر المصنف
على الاولى لان عددها محقق باتفاق الروايتين واكل
الجم الغفير اى العدد الكثير جدا كما في حديث ابي طلحة
وكانوا الفا من اقراص ياكلها انسان واحد والظاهر ان
المصنف ركب ما ذكره من واقعتين سهوا واقعة ابي طلحة
وواقعة جابر في طعام اهل الخندق فان الذي في
الصحيحين ان القوم في واقعة ابي طلحة كانوا سبعين
او ثمانين رجلا وفي واقعة جابر كانوا الفا وكان
جابر قد امر بصاع شعير عنده فطحن وذبح بهيمة
اى شاة صغيرة وطبخها ثم اخبر النبي صلى الله عليه
وسلم بذلك وقال تعال انت ونفر معك فدعا النبي
صلى الله عليه وسلم اهل الخندق كلهم وامران لا يخبز
العجين ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر
وبصق في العجين والبرمة وبارك ثم امر امراة جابر
ان تدعو خابزة تخبز معها وان تقدح اى تغرف الطعام
بحضرته قال جابر كما في الصحيحين وهم الف فاقسم بالله

مطلب تقدمت الارهاص

لاكلوا

لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وان برمتنا لتغط اى لتفور
كما هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية للبخاري
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لامراة جابر كلي هذا
يعني البقية واهدي فان الناس اصابتهم مجاعة
واخبار الشاة المشوية له صلى الله عليه وسلم بانها
مسمومة وقد صح في البخاري انهم كانوا يسمعون تسبيح
الطعام وهو يؤكل وغير ذلك عطف على قوله انشقاق
القمر اى وكغير ذلك من المعجزات مما افرد لكثرته بالتصنيف
ومن اجل ما صنف فيه كتاب دلايل النبوة للحافظ ابي
بكر البيهقي وهذا النوع احد ما عقد له في كتاب
الشفا باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا
وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام
وغيرها من مطولات كتب الحديث ابواب مفردة لذلك
والوارد في كل من هذه الخوارق وان كان خبر واحد
لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينهما وهو ظهور الخارق
على يده متواتر بلا شك وقول السهيلي في بعض هذه
الخوارق انها علامة للنبوة لا معجزة اى لا تسمى
بذلك بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس
بذاك اى ليس بمقبول لان المقبول لعلو رتبته يشار
اليه بما يشار به الى البعيد فانه صلى الله عليه وسلم
لما ادعى النبوة انسحبت عليه ذلك فهو منسحب عليه
دعوى النبوة من حين ابتدائها اى الدعوى الى ان
توفاه الله تعالى كانه في كل ساعة اى في كل وقت مستانف
اى الدعوى فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة
لاقترانه بدعوى النبوة حكما وكانه يقول في كل ساعة
اى كل وقت اني رسول الله الى الخلق وكانه في كل
وقت وقع فيه خارق للعادة هذا دليل صدقي
~~هذا دليل صدقي~~ هذا تمام الكلام في الامر الثالث
واما الاول وهو القران فهو المعجزة العقلية اى
التي يهتدى الى اعجازها العقل لمن كان عارفا بطريق
البلاغة له سليقة ومع كونها المعجزة عقلية فهو

بالتصنيف

بتمامها

بلغ

منقول ايضا عمن قصد المعارضة ممن سولت له نفسه
ذلك فاتى بالمجز مع كونه من فرسان البلاغة ومنهم
من اتى بما فضح به نفسه عند ابناء جنسه كما لا يخفى
على من الم بالتواريخ الباقية نعت ثان للمعجزة فان
كون القرآن معجزا وصف له باق على طول الزمان الذى
خبر ثان عن ضمير القرآن فان مرادا وصافه انه الذى
اعجز كل بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه وبلاغته
والجزالة تقابلها الركة فليس فى نظمه لفظ ركيك
وغرابة اسلوبه هو انه مخالف المعهود من اساليب كلام
العرب اذ لم يعهد فى كلامهم كون المقاطع على مثل
يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس
يا ايها المزمل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون واما
بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق
البشر وان امكن بالنسبة الى قدرة البارى سبحانه
ما هو فوق ذلك كما صرح به فى شرح المقاصد
لان مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى المصنف بوصفه
بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة معها لاندراج مفهومها
فى مفهوم البلاغة اصطلاحا الا بالا ولين اى وليس اعجازه
بالجزالة وغرابة الاسلوب فقط دون البلاغة
لقول القاضى ابى بكر بن الطيب الباقلانى وانه اعجازه
بالصرف اى صرفهم المتحدين عن التوجه الى معارضته
وسلبهم القدرة على مثله عند قصد ذلك خلافا
للمرتضى من الشيعة وغيره كالنظام وكثير من المعتزلة
قال اى وانه يكفى ما ذكرنا بان كل ما ذكروه من
ان الاعجاز بالصرف كان الانسب على قولهم ترك
بلاغته فانه اذا عبر بليغ ولم يقدروا على معارضته كان م
كان اظهر فى خرق العادة برق لان القول بالصرف
ينافى المنقول عمن كان يسمعه من البلغاء من طربهم
لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته لته
ومن وصفهم اياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب
الشفا بعض ذلك واما الامر الثانى وهو حاله صلى الله
عليه

عليه وسلم فيما اى فهو ما اشتمل عليه من الاداب الكريمة
والاخلاق الشريفة التى لو افنى العمر بالبنا المعقول فى
تهذيب النفس لم يحصل لمن افنى عمره فى التهذيب كذلك
ق اى كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق
هى ما ورد من صفاته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التى
هى فى كل منها اخبار احاد متعددة يفيد مجموعها تواتر
القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله
عليه وسلم كالحلم وهو كما فى الشفا حالة توقير
وثبات عند الاسباب المحركات وتمام التواضع منه
صلى الله عليه وسلم للضعفا بعد تمام رفعته وتمام انقيا د
الخلق له والصبر وهو حبس النفس عند حلول ما تكره
والعفو وهو ترك المواخذة بالذنب مع الاقتدار
وقوله عن المسى اليه متعلق بالعفو ومقابلة السيئة
بالحسنة والجود وقد مر تفسيره ففى صحيح البخارى
عن ابن عباس رضى الله عنه كان النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم اجود الناس بالخير وكان اجود ما يكون فى
رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبى صلى الله
عليه وسلم شيئا قط فقال لا وتمام الزهد فى الدنيا
وشدة الخوف من الله تعالى حتى انه ليظهر عليه اثر ذلك
عصفت الخوف الشديد اذا الريح ونحوه اى نحو وقت عصف
الريح من الاوقات التى تعرض فيها عوارض سماوية من
الكسوف وغيرها ونحو ما ذكر من هذه الاخلاق الشريفة
كالوفا بالوعد واداء الامانة وصلة الرحم والحيا
ومما ينتظم فى هذا السلك فقال كان صلى الله عليه
وسلم اعلى الخلق مقاما فى كل منها ودوام فكره كما وصفه
بذلك ابن ابى هالة فيما اورده القاضى ابو الفضل
عياض فى الشفا بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل
الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن اراد تعرف شى
مما صدر من اثار هذه الاوصاف الشريفة منه صلى
لطيف الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفا وما فى معناه ومن لطائف
وتجديد التوبة والانابة فى اليوم سبعين مرة بل اكثر ففى

صحيح البخاري عن ابي هريرة سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول والله اني لاستغفر الله واتوب
اليه في اليوم اكثر من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن
الاغر بن يسار المزني قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يا ايها الناس توبوا الى الله فاني اتوب
الى الله في اليوم مائة مرة وروى ابو داود والترمذي
وصححه وابن حبان عن ابن عمر رضي الله عنهما قال
كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس
الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب علي انك انت التواب
الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان
الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا
من العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار
في حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله انهما ليسا عن
ذنب وانما توبته الرجوع الى المولى في ستر ما استقصره
من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من المقامات الاكملية
فانه عليه افضل الصلاة والسلام كلما بدا له من جلال
الله وكبريائه قدر كان مرتقيا بذلك من كمال الى
اكمل فيستقصر بنظره اليه اي الى ما بدا له ما هو
فيه من القيام بشكره تعالى الانعامات العظيمة وطاعته
فيرجع الى الاعتصام به تعالى وبطلب الستر لما ظهر له
من قصور الشكر وقوله والفراغ بالجر عطفا على
الحلم كالمعطوفات قبله عني ان من صفاته الشريفة الفراغ
عن هوى النفس اي ميلها الى مشتهياتها وعن
حظوظها المنعوت ذلك الفراغ بانه مما لا يقع الا لمن
استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى
انه صلى الله عليه وسلم ما انتصر لنفسه قط الا
ان تنتهك حرم الله تعالى جمع حرمة اي الامور التي
اثبت لها الاحترام وما خير بين شيئين الا اختار
ايسرهما اي على من صدر منه التخيير وان كان الاحظ
له صلى الله عليه وسلم الشئ الاخر فقد ساق صاحب
الشفا باسناده من الموطا رواية يحيى الى عائشة رضي
الله

ماجه

عليه الكمال

صلى الله

الله تعالى عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم
في امرين قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما فان
كان اثما كان ابعد الناس منه وما انتقم رسول الله
صلى الله عليه وسلم لنفسه الا ان تنتهك حرمة الله
فينتقم لله بها وهو في الصحيحين وسنن ابي داود ونحوهما
وغالب الفاظه وفي موضع اخر من الشفا قالت عايشة
رضي الله تعالى عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
منتصرا من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم
الله تعالى وهو عند مسلم وابي داود بلفظ ما ضرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط بيده
ولا خادما ولا امراة الا ان يجاهد في سبيل الله
وما نيل منه شئ قط فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك
شئ من محارم الله فينتقم لله وهذان الحديثان
دالان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه
حظ للنفس والهوى واصله القسم بحياة المتكلم ان
من راه حال كونه ذلك الرائي طالب الحق لم يحتج عند
مشاهدة وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة
طلعته المباركة بصدق لهجته اي كلامه لان المتكلم
يلهج بالكلام اي يصدر منه متكررا وصفا سريرته
كما قال المرتاد للحق فما هو الا ان رايت وجهه
علمنا انه ليس بوجه كذاب والمرتاد للحق هو الطالب
له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد
روى الترمذي وابن قانع وغيرهما باسانيدهم
عنه انه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
المدينة جئت لانظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت
ان وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفا عن ابي رمثة
وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الثاء المثلثة
التيمي رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه
وسلم ومعي ابن لي فاريته فلما رايته قلت هذا
نبي الله حقا قال المصنف ناظما لهذا المعنى وقد قلت في
قصيدة امتدحه بها اذا لحظت لحاظك منه وجها وتاه
لت

بوجه

مطلب في اخلاقه

الهوى اى المحبة بعض النزال اى كنت اهلا لمحبته
غير محجوب بحجاب الحرمان شهدت الصدق والاخلاص
طرا اى جملة ومجموع الفضايل فى منال اى فى ذات
متخصصة هى ذاته الشريفة قال وفى قصيدة
اخرى قلت ايضا اى ناظما لهذا المعنى والذى قبله
وهو الفراغ من حظوظ النفس اذا لحظت لحاظك منه
وجها شهدت الحق يسطع منه فجرا وفاعل يسطع ضمير
يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤول بالمشتق اى
يسطع منه منيرا خليا عن حظوظ النفس ما ان
ارقت منه يوما قط طفلا يعنى ان هوى النفس وحظوظها
التى من شانها اذ تسترق من اتصف بشىء منهما لم تصل
الى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنابه الشريف
صلى الله تعالى عليه وسلم وتفاصيل شيمه الكريمة
تستدعى مجلدات تولف فيها ولا تستوفيها هذا الذى
اتصف به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق كله مع العلم
بانه انما نشا بين قوم لا يعلمون علما ولا يدرون الفخر
رايا يذهبون اليه ويتهالكون عليه وهو اذ يفخر
بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه
واحتقار لمن يفاخره والتهالك على الشى الازدحام
على اخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه ويرون
الاعجاب اى الخيلاء والكبر رايا ويتغالون فيه اى بالغين
يتغالون بحيث يقصد كل واحد منهم غلبة صاحبه
فيه واصل المغالاة من غلوة السهم اى المسافة التى
يقطعها اذا رمى به اى لمراماة لينظر اى غلوة ابعد
مسافة ~~من الاخر~~ ومن الغلاء ضد الرخص بان ينادى
على السلعة فيمن يريد فيحاول كل اخذها باغلى مما دفع
صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة فهما مغالبة
معبوداتهم حظوظ الانفس كما قال تعالى ارايت من
اتخذ الهه هواه وفى قوله معبوداتهم اخره مبالغة
فى التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى راى
استعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب

منظوم فى مدحه صلى الله عليه وسلم

الى م

٧٤

المناقب العظيمة مع انه لم يوثر اى لم ينقل عنه
انه خرج عنهم الى حبر اى عالم من اهل الكتاب تردد
اليه ليتعلم منه ولا الى حكيم عول عليه ليتهذب
به بل استمر بين اظهرهم الى ان ظهر عظيم علم واسع وحكمة
بالغة ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذ هى موضع
ظهور العلم والحكمة ففى الكلام شبه التجريد مع بقائه
صلى الله عليه وسلم على اميته لا يكتب ولا يقراء
المكتوب وذلك ابهر لشانه واظهر لبرهانه واخبر
صلى الله عليه وسلم عن مغيبات ماضية من اخبار
قرون سالفة واحوال امم خالية لا يطلع عليها الا من
مارس الكتب واختلف الى افراد يشار اليهم فى ذلك
الزمان بالعلم لندرة سعة المعرفة فى اولئك الكا
من اهل الكتاب مع ضنة احدهم اى بخله بالشىء الكاين
عنده من ذلك فلا يسمح بتعليم شى منه لاحد بل قد
كان اهل الكتاب كثيرا ما يساله الواحد او العدد
منهم عن شى فينزل عليه من القران ما يبين ذلك
كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته واصحاب الكهف
ولقمان وابنه واشباه ذلك ومما فى التوراة والانجيل
والزبور وصحف ابرهيم وموسى مما صدقه فيه
العلماء بها ولم يقدروا على تكذيبه واخبر صلى الله عليه
وسلم عن امور مستقبلة فوقعت كما اخبر مثل قوله
تعالى فى الروم لما غلبتهم فارس الم غلبت الروم فى ادنى
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين
وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وقوله
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
فى الارض الاية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه
وسلم واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت
نبوة ساير الانبياء لثبوت كل ما اخبر به صلى الله عليه
وسلم ونبوتهم من جملته ومما اخبر به هو المراد بالسمعيات
فى كتب اصول الدين وها هو الركن الرابع فى السمعيات
اى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التى لا يستقل

له

بنبي

العقل باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه
ونحو ذلك مما ينبى عنه تراجمه واما الامامة
ومما يتعلق بها فقد جرى المصنف اول الكتاب على
انه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها
من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب
الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم
فى سلك العقائد تاسيا بالمصنفين فى اصول الدين
ولا يخفى ان هذا وان تم فى نصب الامام لا يتم
فى كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادى
كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء
الاربعة فى الفضل ونحو ذلك فلذا والله اعلم نظمت
فى سلك العقائد وادخلها بعض المصنفين فى تعريفه
كما قدمناه اول هذا التوضيح وهذا الركن مرتبه
ادمنا على عشرة اصول الاصل الاول فى الحشر
والنشر والنشر احيا الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم
الى موقف الحساب ثم الى الجنة والنار اما الملى
اى المنسوب الى ملة اى شريعة جاء بها نبى
من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها فقاطع
بهما للقطع بورودهما عن الله تعالى ورسوله ولا خلاف
بين الشرايع فى الاصول الاعتقادية انما الاختلاف
بينها فى الفروع فكل ما ورد فى شريعتنا من اصول
العقائد فهو كذلك فى كل ملة وعند قال تعالى
كما بدانا اول خلق نعيده وقال تعالى اليس ذلك بقادر
على ان يحيى الموتى وقال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم
الا كنفس واحدة وقال تعالى الله لا اله الا هو
ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه وقال تعالى ثم الينا
تحشرون وقال تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده
وهو اهون عليه اى بتقدير تمثيل قدرته بقدرتكم
الحادثة التى يتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما
يشير الى ذلك قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع

جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التى هى
صفته القديمة سواء لا تفاوت فيها بالاهونية
وتكرر ذكر الحشر والنشر فى كلام الله تعالى ورسوله
كثيرا كقوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها
الذى انشاها اول مرة وقوله تعالى فسيقولون من
يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وقوله تعالى
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوى بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض
عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى
يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما فى
القبور الى غير ذلك من الايات وقد تواتر معناه
فى الاحاديث النبوية حتى صار لكثرة تكراره
فى الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة مما علم
بالضرورة من الدين فلا يتوقف على نظر وانعقد
الاجماع على كفر من انكرهما اى الحشر والنشر جوازا
او وقوعا اى انكر جواز وقوعهما او انكر وقوعهما
او انكر وقوعهما وان جوزه وقد انكرهما معا
الفلاسفة الزاعمون انه لا معاد الا الروحانى
لا الجسمانى وهذا الانكار هو احد الامور التى
كفروا بها وانه يجمع على الاكفار بجحد كل من
كما سنعرفه فى الخاتمة بل تردد فى بعض ائمتنا
خلاف فى اكفار الفرق المخالفة لنا من اهل القبلة
كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم ووافق
المعتزلة اى قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر
والنشر عقلا بناء منهم على ايجابهم على الله تعالى ثواب
المطيع اى اثابته وعقاب العاصى اى معاقبته
وعندنا وجوب وقوعه اى ما ذكر من الحشر والنشر
لاخباره تعالى به فقط فى كتبه وعلى السنة رسله
لا لايجاب العقل وقوعه ولانه لا يجب عندنا على الله
شيء فنحن لذلك نجوز العفو عمن مات مصرا على

الكبائر بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او دونها بمحض
فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وروى انس انه صلى الله تعالى عليه وسلم
قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اخرجه ابو داود والترمذي
وابن حبان والبزار والطبراني وروى احمد باسناد جيد انه
قال صلى الله عليه وسلم شفاعتي لمن يشهد ان لا اله الا الله
مخلصا وان محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه
لسانه وعندهم اي المعتزلة لا اثر للشفاعة الا في زيادة
الثواب للوجوب اي لاجل قولهم بالوجوب الذي ذكرنا
عنهم في وجوب تعذيب مرتكب الكبائر مصرا على المعصية واثابة
من مات على الطاعة بحسب طاعته ولا خلاف في عدم
العفو عن الكفر انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه
سمعا عندنا اي من جهة دلالة السمع قال تعالى فما
تنفعهم شفاعة الشافعين اي لو شفعوا لكن لا يقع
ذلك اي اتيانهم بالشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع
عنده الا باذنه ولا يجوز العفو عن الكفر عقلا اي
من جهة دلالة العقل عندهم اي المعتزلة على ما زعموا
هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء منهم على ان العفو
عنهم اي عن الكفار مخالف للحكمة على ما ظنوا قالوا
قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وفي جواز
العفو عن المسيء تسوية بينهما فيمتنع العفو عقلا
عليه تعالى فيجب العقاب اي وقوعه منه تعالى لانه
يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف
قضية الحكمة كما اسمعناك في الاصل الرابع من اصول
الركن الثالث من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى
في كلامهم وقد اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن
والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو
سلم فيجوز ان تكون التفرقة بوجه اخر غير دوام تعذيب
المسيء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار ويشفع الانبياء
عليهم الصلاة والسلام والصلحاء من الشهداء وغيرهم
للاحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث

وهو صح

٦٦

حديث ابي سعيد في الصحيحين ان ناسا قالوا يا رسول الله
هل نرى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول
الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون
ولم يبق الا ارحم الراحمين الحديث وحديث ابي سعيد ايضا
عند الترمذي وحسنه ان من امتي من يشفع للفئام
ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين على قدر
عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجه وابن حبان
وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم
وقد اختلف في كيفية الاعادة بعد الموت ومصير البدن
ترابا فذهبت طائفة من الكرامية اتباع محمد بن كرام
بتشديد الراء وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اي الاجزاء
التي منها تاليف البدن لا تنعدم بل تتفرق وتختلط بغيرها
وتتصور بصورة التراب مثلا وقد زالت منها الحياة والقوى
والرطوبة والهيئة والتركيب ثم يجمعها الله سبحانه ويؤلفها
على النهج الاول كما كانت والنهج سلوك الطريق
ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة وهو المراد
هنا ووجه ما قال هؤلاء ان الاجزاء المتفرقة قابلة للجمع
بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن
من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما تقرر من عموم
علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات
وصحة القبول من القابل والفاعل يوجب صحة الوقوع
وجوازه قطعا وهو المطلوب وهؤلاء ينكرون اعادة
المعدوم والحق انها اي الجواهر التي منها تاليف البدن
تنعدم كلها الا بعضا منها منصوصا عليه في الحديث
الصحيح وهو عجب الذنب ثم تعاد بعينها بعد عدمها
واعتقادنا بذلك لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم
كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب والحديث في الصحيحين
وغيرهما بطرق والفاظ منها في الصحيحين ليس من الانسان
شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب
الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم ولابي داود والنسائي
كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه

القيام كالكتاب الجماعة منا
بلا واحد من لفظه قاموس

الفصل الثاني

نشان

يركب وفي اخرى لمسلم ايضا ان في الانسان عظما لا تاكله
الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيامة قالوا اي عظم
هو يا رسول الله قال عجب الذنب وفي رواية لاحمد وابن
حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه
تنشأون وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم
موحدة محله اسفل الصلب عند راس العصعص يشبه
في المحل محل اصل الذنب من ذوات الاربع والمسئلة عند
المحققين ظنية يعني مسئلة ان الاعادة هل هي جمع
الجواهر المتفرقة المختلطة او ايجادها بعد عدمها
وممن صرح به الامام حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد
في الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون اتعدم الجواهر
والاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل
ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين
احد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية
قال المصنف والحق اي في المسئلة بحسب ما قامت عليه
الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه
وتاليف ما تفرق من الاجزاء لا الحكم بانه اي الشان
انما يكون الوجه الذي يقع عليه الاعادة كذا اي
اعادة المعدوم بعينه او كذا اي جمع المتفرق اي انما
يكون على احد الوجهين على التعيين دون الاخر للحكم
باستحالة خلافه لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع
الاعادة على الكيفيتين معا لشمول القدرة الالهية
لكل الممكنات وكل من اعادة ما انعدم وتاليف ما تفرق
امر ممكن اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر كما مر
واما امكان اعادة المعدوم ما انعدم فاشار اليه بقوله
والاعادة احداث كالابداع الاول اي كالايجاد من عدم
لم يسبقه وجود وغاية طريان العدم على المبدع اوله
تصييره كانه لم يحدث وقد تعلقت القدرة الالهية بايجاد
من عدمه الاصلي فكذا اي كتعلقها بايجاده من عدمه الاصلي
تتعلق بايجاده من عدمه الطارئ كما ينبه عليه قوله
تعالى كما بداكم تعودون وقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي

خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثاني ليس ممتنعا
لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذا
الوجود الثاني لان مقتضى ذات الشيء او لازمه الذاتي لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون
ممتنعا في وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفاء
وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب نعني الاعادة ان
الموجود ثانيا هو الموجود اولا لان الموجود ثانيا مثله
اي مثل الاول بل هو الموجود ولا وجد بعد فنائه عينه
وجودا ثانيا وهذا اي القول بان الموجود اولا
هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه لان
وجوده عينه اولا انما كان على وفق تعلق العلم به اي
بوجوده والغرض انها اي الموجودات ايضا بعد
طريان العدم عليها ثابتة في العلم حال كونه متعلقا
في الازل بايجادها لوقت وجودها اذ المعدومات
التي برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم في الازل
بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعده والموجودات
التي طرأ عليها العدم انما عدمت على حسب تعلق العلم
واذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم في الازل
بايجادها قال المصنف رحمه الله وعندي انه يجب
حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم وتقررها فيه
على هذا اعني الثبوت والتقرر العلمي اذ يبعد من العقلاء
ذوي الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه
فان المعتزلة يقولون المعدوم شيء وثابت فاذا عدم
الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان تعاد
وقولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على ما قاله المصنف
لا يتحصل منه معنى ولا يتوجه اليه وجه يحمل عليه
اذ ليس الثبوت الا الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم
موجود لكان كلاما متناقضا لا يقدر عليه عاقل ثم على ما
اوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم
وكذا اي وكما اقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت

ممكنا في وقت

في الازل

ذات

زمان لا يصدر

الجواهر في العدم على ما ذكر لا اجزم بقول من الاقوال
التي اختلف فيها القايلون بصحة الفنا على الجواهر فلا
اجزم بان الافنا اي افناء الجواهر بكلية كايجاده بكلية (افنى صح)
كن كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة او ان افنا
الجوهر بواسطة احداث ضد له هو الفنا الواحد
للكل اي كل اجزاء البدن كما قاله ابن الاخشيد من المعتزلة
فانه ذهب الى ان الفنا وان لم يكن متحيزا لكنه يكون
حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها
عدمت الجواهر باسرها او ان افنا الجواهر بواسطة
احداث اضداد متعددة بعدد كل جزء من اجزاء الجسم
وهي الجواهر التي تالف منها الجسم في كل جوهر فنا
غير ذلك الفنا يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني
كما ذهب اليه ابن شبيب منهم ايضا او ان الافنا
بنفي اي بسبب نفي شرط هو البقا الذي يخلقه الله
تعالى حالا فحالا في الجوهر فاذا لم يخلقه انتفى الجوهر
كما ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا والكعبي
من المعتزلة بل الكل اي كل هذه الاقوال في حيز الجواز
والحكم باحدها عينا لا يقوى فيه موجب اي
دليل يوجب القول به عينا الا ان نقول بخلق الافنا
اي بان الفنا بسبب حدوثه يحصل الفنا هو خلق
فنا واحد لا في محل فتنفى به الجواهر باسرها (الذي صح)
كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وفي
تعبير المصنف بخلق الافنا تسامح ونحو ذلك اي ولا
نقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهر بطلانها
كقول ابي علي الجبائي واتباعه بانه تعالى يخلق بعدد
كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجوهر وقول النظام ان
الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني
وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا فقط بنا على القول
بان الروح جسم لطيف سار في البدن كما الورد اي
كسريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم فالمعاد
وهو كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم

(تعلق صح)
الجسم او في قوله او روحانيا بمعنى الواو اي ويجوز كون
الحشر روحانيا جسمانيا بنا على القول بانها اي الروح
جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل تتعلق
به التدبير والتصرف لا تفنى بفنا البدن اي ترجع الى
البدن الى تعلقها به اي بما كانت متعلقة به من الابدان (اي صح)
فالمعاد شيئان روح وجسم تعاد اليه وهي ليست بجسم
وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والفرق بينه
وبين مذهب التناسخية كما قاله الامام الرازي
في نهايته لعقول ان التناسخية يقولون بقدم الارواح
وردها الى ابدانها في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة
والنار والمسلمين القايلين بالمعاد الروحاني يقولون
بحدوث الارواح وردها الى ابدانها لا في هذا العالم
بل في الاخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرتفع بانفراده
اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده انتهى ملخصا والكثير
المشاهير على الاول وهو ان الروح لطيف سار كما مر
لقوله تعالى فادخلي في عبادي والتجرد ينافيه اي ينافي (جسم ؟)
الدخول في العباد بمعنى الدخول في ابدانهم لان المجرد
لا يكون داخلا في البدن الا لكونه جزءا منه وله قوة
حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم وله قوة
حالة في الجسم بل هو لا مكاني فلا يقبل اشارة حسية
وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير
الملك امور اقليم وليس حالا به وكذا ما ورد في الحديث
من ان ارواح بعض المومنين في اجواف طيور خضر ترتع
في الجنة وتاوي الى قناديل معلقة تحت العرش وارواح
الكفار في اجواف طيور سود في سجين كل ذلك ينافي التجرد
كما مر والوارد في ارواح بعض المومنين هو ما في
صحيح مسلم من حديث مسروق قال سالنا عبد الله يعني
ابن مسعود رضي الله عنه عن تفسير هذه الاية ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون
فقال اما انا قد سالنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ارواحهم في اجواف طيور خضر لها قناديل معلقة

تحت العرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي الى
تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن
مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان
ارواح الشهداء في حواصل طيور خضر تعلق من ثمر
الجنة او شجر الجنة وتعلق بضم اللام معناه تتناول
بفمها والوارد في ارواح الكفار لم يحضرني حين هذه
الكتابة نحن بحثه واقرب ما وجدت الى لفظه ما اخرجه
ابن منده عن ام كبشة بنت المعرور قالت دخل علينا
النبي صلى الله عليه وسلم فسألناه عن هذه الارواح فقال
ان ارواح المؤمنين في حواصل طيور خضر ترعى في الجنة
وتأكل من ثمرها وتشرب من مائها وتأوي الى قناديل
من ذهب تحت العرش يقولون ربنا الحق بنا اخواننا
وآتنا ما وعدتنا وان ارواح الكفار في حواصل طيور سود
تأكل من النار وتشرب من النار وتأوي الى جحر في
النار يقولون ربنا لا تلحق بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا
وروى البيهقي وابن ابي شيبة من طريق ابن عباس رضي
الله عنهما عن كعب موقوفا عليه قال جنة المأوى فيها
طيور خضر ترتعي فيها ارواح الشهداء تسرح في الجنة
وارواح آل فرعون في طيور سود تغدو على النار
وتروح وان ارواح اطفال المسلمين في عصافير في الجنة
واخرج هناد بن السري في الزهد عن هذيل هو ابن
شرحبيل قال ان ارواح آل فرعون في اجواف طيور
سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها الحديث
وكعب وهذيل تابعيان فلقولهما هنا حكم المرسل
لان مثله لا يقال من جهة الرأي وتقوم مقام هذه
الاحاديث في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح
في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند قبضها وكما في
مسند احمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء بن عازب
من ان روح الكافر ينتهى بها الى السماء فلا تفتح لها وان
روحه تطرح طرحا ومن اهل السنة جماعة على المذهب
الثاني وهو ان الحشر روحاني جسماني كالغزالي حجة الاسلام

الروح

بلغ مقابلة

والامام

٩٧

والامام ابي منصور الماتريدي وغيرهما كالراغب والحليمي
ولهم ايضا ظواهر تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع
فيها واعلم ان صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام
الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب
والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام
ووقع في الالسنة بعض العوام انه ينكر الحشر للاجساد
افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء
وغيره وذهب الى ان انكاره كفر ثم قال عقب ذلك
في شرح المقاصد نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير
من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى
من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه
نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا
كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة
المعدوم بعينه انتهى كلام شرح المقاصد واعلم
ان كلام الغزالي رحمه الله تعالى في الاقتصاد صريح في
ان المعاد عين الاول فانه قال بعد ان ذكر ذلك
فان قيل بم يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولهم
ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم في علم
الله تعالى الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود
كما ان العدم في الازل انقسم الى ما سيكون له وجود
والى ما علم الله انه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل
الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى
الاعادة ان يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود
ومعنى المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود
ثم قال وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت
يعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا
في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة
عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن هو عين جسم
الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان
ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب
الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه

بلغ مقابلة

وتغيير سواء كان ذلك البدن هو

وان اشتغالها بتدبير البدن كالعارض له والبدن الة
لها لزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب
التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس الى تدبير
بدن من الابدان انتهى كلام الاقتصاد وفيه من
ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر
المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرف الحياة الحادثة
لتظهر مغايرتها للروح فقال والحياة عرض يلازم
وجوده في البدن تعلق الروح بالبدن عادة اي
بحسب ما اجرى الله تعالى عادته فاذا فارقت الروح
البدن فارقته الحياة ايضا وتقييد المصنف رحمه الله
بالعادة للتنبيه على ان اعتدال المزاج ووجود البنية
اي البدن المؤلف من العناصر الاربعة والروح الحيواني
وقد عرفوه بانه جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى تعريف الروح الحيواني
البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شيء
منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا
للفلاسفة والمعتزلة الاصل الثاني والاصل
الثالث سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه
وردت بهما الاخبار اي بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه
بالفاظ مختلفة وتعددت طرقها تعددا افاد مجموعها
التواتر المعنوي وان لم تبلغ احدها حد التواتر فمنها
في الصحيح اي صحيح البخاري بل في الصحيحين وغيرهما
حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه صلى الله عليه
وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير ثم قال بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما
الاخر فكان لا يستتر من بوله وقوله وما يعذبان في كبير
اي عندهما وقوله بلى اي انه كبير عند الله وفيه اي
في الصحيح ايضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة
رضي الله عنها وغيرها استعاذته صلى الله عليه وسلم
من عذاب القبر وفي الصحيحين وغيرهما ايضا ان قوله
تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
يقال

يقال له من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم
وفي الصحيحين وغيرهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه حتى ليسمع قرع انه صح
نعالهم اذا انصرفوا اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت
تقول في هذا الرجل محمد فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله
ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله
به مقعدا من الجنة قال صلى الله عليه وسلم فيراهما جميعا
واما الكافر والمنافق فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول
الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة
من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه
الا الثقلين وقوله ولا تليت اصله تلوت حولت الواو
يا للمزاوجة لدريت اي لا قرات وهو دعاء عليه وقيل
معناه ولا تبعت الناس من تلا فلان اذا تبعه وقيل
في معناه غير ذلك وفي رواية الترمذي يقال لاحدهما
المنكر وللاخر النكير وفي رواية البيهقي وغيره اتاه
منكر ونكير واحاديث السؤال في الصحيحين والسنن
والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من
رواية غير واحد من الصحابة وقال تعالى حكاية عن
الكفار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
اي الموتة الثانية منهما هي الموتة التي بعد السؤال
على احد القولين في تفسير الاية وقال تعالى وحاق بال فرعون
سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
الاية وفي الصحيحين من حديث ابن عمر ان احدكم
اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان
كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان كان من اهل النار
فمن اهل النار فيقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله
اليه يوم القيمة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه
امر ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى
ب يجب التصديق به وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب
القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
متاخري المعتزلة بان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن

لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك
منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه
انا نمنع اقتضا ذلك عود الحياة الكاملة الى جميع البدن
وغاية ما يقتضي اعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب
ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع
بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم الخطاب
ويجيب ممكن مقدور عليه وامور البرزخ لا تقاس
بامور الدنيا وبه اي بهذا التقرير والمعنى معه اي
ومع التقرير يبعد قول من قال ان الله يخلق فيه
اي في الميت قدرة وله فعل اختياري ويبعد معناه
هنا يظهر بعده اذ كيف يجب الملكين دون قدرة
على الجواب والاختيار له والقول المذكور منقول في
شرح المقاصد عن اهل الحق واستشكله مصنفه
بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته الى اهل الحق
فبين انه بعيد ثم اشار الى شبهات المنكرين ودفعها
فاشار الى الشبهات بقوله ومما استحيل به ما ذكر
من السؤال وعذاب القبر ونعيمه من جهة ان اللذة
والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة
ولا حياة بلا بنية اذ البنية قد فسدت وبطل المزاج
ومن جهة كون الميت ساكنا لا يسمع سوالنا اذا
سالناه ومنهم اي من الموتى من يحرق فيصير رمادا
او تذروه الرياح فلا تعقل حياته وسواله واشار
الى دفعها بقوله مجرد استبعاد بخلاف المعتاد وهو لا
ينفي الامكان فان ذلك الامر الذي نتكلم فيه من سوال
الملكين وعذاب القبر ونعيمه ممكن اذ لا يشترط في
الحياة البنية كما قررناه ولو سلم اشتراطها جاز ان
يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتاتى به الادراك بل يصلح
بنية واذا كان الميت في بطون السباع ونحوها الجائز
وغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع ونحوه قبرا
له ولا يمتنع ان لا يشاهد الناظر منه ما يدل على
ذلك فان النائم ساكن بظاهره وهو مع ذلك يدرك من

الالام

هذا صح

الالام واللذات ما يحس تاثيره عند اليقظة كالم
ضرب راه بعد استيقاظه من منامه وحزن وفرح
منى من جماع راه في منامه وقد كان نبينا عليه
الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل ويشاهده
ومن اي والحال ان من حوله من الصحابة اي ممن
هو من زاحمه في مكانه كعايشة رضي الله تعالى عنها
اذ كانت معه بفراش واحد لا تشعر له بذلك
وانكار السوال ومما ذكر معه لعدم المشاهدة
يودي الى انكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى
الله عليه وسلم جبريل وسماعه كلامه وسماع
جبريل جوابه وانكاره كفر والحاد في الدين
وهذا اي ما ذكرناه من سماع سوال الملكين
وفهمه ورد جوابهما وان نشاهد ذلك انما
قلنا به لان الادراك والسماع عندنا معشر
اهل الحق بخلق الله تعالى واذا لم يخلقه لبعض الناس
لا يكون له كما يدل عليه قوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء بعد اتفاق اهل الحق
على اعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة
الى جسد الميت تردد كثير من الاشاعرة والحنفية
في اعادة الروح فمنعوا تلازم الروح والحياة الا
في العادة فقالوا لا تلازم بينهما عقلا قالوا
فقد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة
وما تتوهم من امتناع الحياة بدون الروح
ممنوع ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني
من قال بانه توضع فيه الروح بحيث يدرك ما ذكرنا
من اللذة والالم واما قول من قال اذا صار ترابا
يكون روحه متصلا به فتتالم الروح والتراب
جميعا فهذا القول منه يحتمل قولهم بالتصاق اي يحتمل
قولهم ~~بالتصق اي يحتمل~~ ان يكون قابلا بتجرد الروح
وجسمانيتها اي يحتمل ان يكون قابلا بانها جسم لطيف
سار في البدن كما مر وقد ذكرنا ان منهم اي من

لمحه
البدايضا

الحنفية كالماتريدي واتباعه ممن يقول بتجردها
اي الروح لكنه اي الماتريدي نقل انه
قيل للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله كيف
يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال
كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال
فاخبر ان السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم
يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه
متصلا بجسده يتوجع الجسد وان لم يكن الروح
فيه وهذا الاثر الذي ساقه لوايح الوضع
عليه ظاهرة ولا يخفى ان مراده التراب اجزاؤه
الى اجزاء الجسم الفتات وانه يكفي اتصال الروح
بما يحصل به ادراك الالم واللذة منها لا بجملتها
ومنهم اي من الحنفية من اوجب التصديق بذلك
اي بعذاب القبر ونعيمه ومنع من الاشتغال
بالكيفية اي بكيفية عود الروح والادراك
بل طريقه هو التفويض اي تفويض علم كيفية
ذلك الى الخالق جل وعز كما هو شان السلف رضي
الله تعالى عنهم في تفويض علم ما يشكل ظاهره اليه سبحانه
وتعالى والاصح ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام
لا يسئلون في قبورهم ولا اطفال المؤمنين اما
الانبياء فلانه قد ورد ان بعض صالحي الامة
يامن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي
سنن النسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما
بال المؤمنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد
قال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة وكمن
رابط يوما وليلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم
رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه
وان مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله
واجرى عليه رزقه وامن من الفتان واذا
ثبت ذلك لبعض الامة فالانبياء عليهم الصلاة
والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة

العظمة

العظمة ومع عصمتهم اولى بذلك واما اطفال
المؤمنين فلانهم مؤمنون غير مكلفين وقد
اختلف في سؤال اطفال المشركين وفي دخولهم
اي هل يدخلون الجنة او النار فتردد فيهم ابو حنيفة
وغيره فلم يحكموا في حقهم بسؤال ولا بعدمه
ولا بانهم من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد
وردت فيهم اخبار متعارضة بحسب الظاهر
منها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن اطفال
المشركين فقال الله تعالى اذ خلقهم اعلم بما كانوا عاملين
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد
على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه
الحديث ومنها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين
يبيتون فيصاب الذراري والاطفال فقال
هم منهم اي قال الامر بانهم والجميع في الصحيح
ولتعارضها حصل التوقف فالسبيل اي الطريق
الذي ينبغي ان نسلك في حكمهم تفويض علم
امرهم الى الله تعالى لان معرفة احوالهم في الآخرة
ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي
وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال
في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير
من رؤساء التابعين وغيرهما وقد ضعف ابو البركات
النسفي في الكافي رواية التوقف عن ابي حنيفة
وقال الرواية الصحيحة عنه ان اطفال المشركين
في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله اعلم بما
كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم
ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف
والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود
يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم ليلة
المعراج في الجنة وحوله اولاد الناس وقال
محمد بن الحسن اعلم بصيغة المضارع ان الله
لا يعذب احدا بلا ذنب وهو ميل الى ما رجحه

النووي رحمه الله وفي اطفال المشركين اقوال اخرى
ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق الاصل
الرابع الميزان وهو حق اي ثابت دلت عليه
قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به
قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة
الاية وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو
في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه
هاوية وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت
موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه
فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون
وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب
اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانها
وقد اسند اللالكائي في كتاب السنة الى
سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه قال يوضع
الميزان له كفتان لو وضع في احداهما السموات
والارض ومن فيهن لوسعته واسند عن الحسن
البصري رحمه الله انه قال في الميزان له لسان وكفتان
وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين
اذ فيه فوضعت السجلات في كفة والبطاقة
في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه
الترمذي والحاكم وورد اثبات الكفتين في
غير ما حديث وقد انكر بعض المعتزلة الميزان
ذهابا منهم الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد
منه العدل الثابت في كل شيء وقد اسند
الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل كما يجوز الوزن
الحق وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة
بان الموزون صحايف الاعمال فان الكرام
الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام
وقيل ان يجعل الله تعالى الاعراض اجساما فيجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما

وهو الحق في هذا ... جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على ... على الاول واما الموازين في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فجمع ميزان

ظلمانية

الاسلام

ظلمانية وانتصر المصنف لحجة الاسلام على الاول الذي
دلت عليه الاحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة ايضا على ان الوزن ليس بحسب مقدار الحجم على ما هو المعهود في
الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكلف نبه القرطبي على انه
لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ
بالنواصي والاقدام وقد تواترت الاحاديث بدخول
قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد ان يوزن عمل من لم يصدر
منه ذنب قط تنويها بشرفه واسعادا له على رؤس الاشهاد
وان يوزن عمل من ليس له حسنة اعلانا بخزيه وفضيحته على رؤس
الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كون هما ممن عفرت
وجا مثل السيئات كما سيأتي الاشارة اليه في المتن قريبا
ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله ووجهه اي الوجه
الذي يقع عليه وزن الاعمال انه تعالى يحدث في صحائف الاعمال
ثقلا بحسب رجحانها عنده تعالى وعبارة حجة الاسلام في
عقائده يحدث في صحايف الاعمال وزنا الى اخره وعبارته
في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها
ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير انتهت وهي
مصرحة بان الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق
ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وربك
يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاقتصاد فان قيل فاي
فايدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا له بطلب
لفعل الله تعالى فايدة لا يسال عما يفعل وهم يسالون وقد
دللنا على هذا اي فيما مر من كلامه قال ثم لا يبعد في ان
تكون الفايدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم
انه مجزي بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف وقد لخص
هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المصنف بقوله
حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في العفو وتضعيف
الثواب وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحايف الاعمال
ثقلا الى اخره وقال بعض المتاخرين لا يبعد ان يكون من
الحكمة في ذلك ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح ارباب
النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في سرورا ولئك وخزي

هو آد فايدة روى ابو القسم اللالكائي في كتاب السنة عن
حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيمة جبرائيل
ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم يكون له في القيامة يرده الاخيار ويزاد عنه
اي يرد عنه الاشرار وردت به الاخبار الصحاح التي
تبلغ مجموعها التواتر المعنوي فوجب قبوله اي قبول الوارد
فيه والايمان به فمن الاخبار الصحاح حديث عبد الله بن
عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه
لا يظما ابدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي
مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من الورق
اي الفضة وحديث انس رضي الله عنه عندهما ايضا
ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعا والمدينة وفي رواية
لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم من حديث
ابي ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة وفي رواية
لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جربا واذرح
قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال
وعمان بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن
وجربا بالجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها
مدة واذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة
فراء مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة
جدا مروية عن جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان احدهما
ان الاحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر ويجمع
بينها بانه ليس القصد تقديرا بتحديد انما القصد الاعلام
بسعة الحوض جدا وانه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه
صلى الله تعالى عليه وسلم وصفه بذلك فخاطب في وصفه
لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدره
له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر
من غير قصد تحديد كما قدمناه والله اعلم الثاني
قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطاء من المفسرين

عمان كشداد بلد بالشام قاموس

مضموم فتح مهملة صح

١٤

المفسرين ويمكن ان يستدل له بحديث الصحيحين
عن انس رضي الله عنه بينا رسول الله صلى الله عليه
وسلم بين اظهرنا في المسجد اذ اغفى اغفاءة ثم رفع راسه
متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول الله قال نزلت علي
آنفا سورة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر
فصل لربك وانحر ان شانئك هو الابتر ثم قال اتدرون
ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه
ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه
امتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء الحديث
وانما يتجه الاستدلال اذا جعلنا قوله هو حوض
عايدا الى النهر والظاهر انه خبر عن الخير الكثير على
ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية في الصحيحين
ان الكوثر نهر في الجنة وفي الحديث السابق انفا وغيره
تصريح بذلك وفي الكوثر قول ثالث مال اليه ابن عطية
وغيره من المفسرين وهو ان الكوثر الخير البالغ في الكثرة
الذي اوتيه صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وساير
ما اوتيه من خصال الشرف وقد ورد في صحيح البخاري
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه
قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه
قال ابو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا
يزعمون انه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة
من الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه ومعنى قوله صلى
الله عليه وسلم عليه حوضي ان النهر يمد الحوض وان
ماءه منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض ان ماءه
اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل يغت فيه ميزابان
يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق
يغت الماء يعني معجمة فمثناة فوقية يخت بالضم
اذا جرى جريا متتابعا له صوت ويقال اذا دفق
دفقا متتابعا الاصل الخامس الصراط وهو جسر
ممدود على متن النار اي ظهرها ادق من الشعر واحد
من السيف اما انه جسر ممدود على متن جهنم فلانه قد ورد

شان

وان

عليه حوضي
ولفظ البخاري بينما انا اسير في
الجنة اذ انا بنهر حافتاه قباب
الدر المجوف قلت ما هذا يا جبريل
قال هذا الكوثر الذي اعطاك
ربك فاذا طيبه او طينه مسك
اذفر شك هدبة احد رواته
وقد نقل عن جميع المفسرين
تفسير الكوثر بنهر في الجنة
وفي حديث المعراج تصريح بذلك
وكذا

في الصحيح في حديث طويل عن ابي هريرة ويضرب الصراط
بين ظهراني جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن ابي سعيد
ثم يضرب الجسر على جهنم وانها ادق من الشعر واحد
من السيف ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق
من الشعر واحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الراي
فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو
وزن فيه السموات والارض لوسعت فتقول الملائكة
يا رب لمن يزن هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة
سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل
حد الموسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى
الطبراني في حديث ابن مسعود موقوفا قال يوضع الصراط
على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين
وغيرهما وصف الصراط بانه دحض مزلة والدحض
بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذي لا
تثبت عليه القدم الا زلت به وهذه كلها الخلايق وورود الصراط
هو ورود النار لكل احد المذكور في قوله تعالى وان
منكم الا واردها فسر الاية ابن مسعود والحسن وقتادة
ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا اي فلا يسقطون فيها
ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون وفسر بعضهم الورود
بالدخول لقول جابر رضي الله تعالى عنه لما سئل عن
الورود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون
على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابرهيم عليه
السلام حتى ان للنار او قال لجهنم ضجيجا من بردهم
ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين رواه احمد وابن
ابي شيبة وعبد بن حميد وابو يعلى والنساي في الكنى
والبيهقي واقتصر المنذري على عزوه لاحمد والبيهقي
وقال في اسناد احمد رواته ثقات وفي اسناد البيهقي
انه حسن وقد وردت به اي بالصراط الاخبار كثيرا فقد
بعضها قال تعالى خطابا للملائكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم

وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط
الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه اي الصراط كعبد الجبار
والجبائي وابنه في احد الروايتين وغيرهم ويحملون
الاية على طريق جهنم وانكارهم اياه لما فيه من تعذيب
الصلحاء والحال انه لا عذاب عليهم قلنا جوابا عن
ذلك هو وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلايق
اياه امر ممكن وارد على وجه الصحة في الاخبار التي
قدمنا بعضها فرده ضلال لانه رد لما صح وروده
السنة به وقوله وهذا لان القادر الى حين جواب
سوال هو ان يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم
ادق من الشعر واحد من السيف والجواب هو ان القادر
على ان يمشي الطير في الهوى قادر على ان يمشي الانسان
على الصراط بل هو سبحانه قادر على ان يخلق للانسان
قدرة المشي في الهوى ولا يخلق في ذاته هويا الى
اسفل ولا للهوى انخراقا وليس المشي على الصراط
باعجب من هذا كما ورد انه قيل له عليه الصلاة
والسلام لما ذكر ان الكافر يحشر على وجهه كيف
يمشي على وجهه والحديث في الصحيحين عن انس
ولفظه ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على
وجهه يوم القيامة قال اليس الذي امشاه على رجليه
ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا قادرا على ان يمشيه
على وجهه في الاخرة فيمر ناس عليه اي على الصراط كالبرق
وناس كالريح وناس كالجواد واخرون يسقطون في
النار على ما ورد في الصحاح من الاخبار ومنها في الصحيحين
وغيرهما عن ابي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم
يضرب الجسر على جهنم الى ان قال فيمر المؤمنون كطرف
العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد الخيل والركاب
فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم
الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الان
وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كابي علي الجبائي
وابي الحسين البصري وبشر بن المعتمر وقال بعض

المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار واخرين انما تخلقان
يوم القيامة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث
لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من
بطلان القول بتعليل افعاله تعالى بالفوائد لانه سبحانه
يفعل ما يشاء قالوا ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما
والنصوص الشاهدة ببقاء اكل الجنة وظلها والجواب
تخصيصهما من عموم اية الهلاك المذكورة جمعا بين الادلة
اي الاية المذكورة ومما يدل على وجودهما الان قوله
تعالى في الجنة اعدت للمتقين وفي النار اعدت للكافرين
في اي كثيرة ظاهرة في وجودهما الان وقصة ادم وحوا
وقوله تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث
شئتما الى ان قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة
وحمله على بستان من بساتين الدنيا كما
زعمه بعض المعتزلة يشبه التلاعب او العناد اذ المتبادر
المفهوم من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع
ليس الا الجنة الموعودة في السنة ولكثرة بالجراى دفي كثرة
من الظواهر اي ظواهر كثيرة من الكتاب ومن الكتاب
والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص لا تكاد
تحصى للمستقري تفيد ذلك اي تفيد تلك الكثرة ان الجنة
هي المعهودة التي دار الثواب وتصيرها اي تصير تلك الكثرة
الظواهر المذكورة قطعية في ارادة ذلك باعتبار دلالة
مجموعها اذ كانت دلالة احادها او مجموع العدد اليسير
منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى اعدت
للذين امنوا بالله ورسله وقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى
عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكحديث الاسراء
وكحديث الكسوف والاجماع من الصحابة رضي الله تعالى عنهم
فانهم اجمعوا على فهم ذلك من الكتاب والسنة وطريقه
التتبع اي طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك
تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير الايات المذكورة والاحاديث
الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما

بيان تخصيصهما

استدلال
ما ذكرناه وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وجه الاستدلال
انه تعالى امرنا بالنزول من الجنة الى الدار الدنيا اي الارض
ولو كانت الجنة فيها اي في الدنيا لم يقل الا اخرجوا منها
وقوله تعالى لابليس اخرج منها لانه يستلزم تغيرا اي نفي
كونها الجنة المعهودة التي هي دار الثواب لانه اي الخروج
يجامع الهبوط ونفي الفائدة في خلق الجنة الان
ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تعالى من يوحده ويسبحه
بلا فترة عن التسبيح والتوحيد من الحور والولدان
والطير وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما مر ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه وقد ذهب بعض
اهل السنة كابي حنيفة رضي الله تعالى عنه الى ان الحور
العين لا يمتن وانهن ممن استثنا الله تعالى بقوله
فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ويشهد
له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي الله
تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن باصوات لم تسمع
الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى
نحوه ابو نعيم في صفة الجنة من حديث انس وابي اوفى
فهذه فائدة ترجع الى عبيده تعالى على ان نفي الفائدة
في تعقلك ايها الزاعم ان لا فائدة في خلق الجنة والنار
الان لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامر وان لم نحط
بها علما وهو سبحانه لا يسال عما يفعل الاصل
التاسع في الامامة وقد قدم المصنف رحمه الله اول
الرسالة ان مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته
وبيان وجهه هناك ووجه القول بانها منه وبدا
المصنف هنا بتعريفها فقال وهي اي الامامة استحقاق
تصرف عام على المسلمين وقوله على المسلمين متعلق بقوله
تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام
لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف ان يقال عام لكذا
لا عام على كذا وقد عرف صاحبا المواقف وشرحه الامامة
خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث

منه بانها

يجب اتباعه على كافة الامة د في المقاصد نحوه فانه
قال هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن
النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة
وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض
النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق
ليستا الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب اهل الحل
والعقد الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق له عبر
المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة
لان النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة
بعثه بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي
هذا التصرف العام امامة مترتبة على النبوة
فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه اعني النبوة
ونصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب على
الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب من جهة
السمع لا من جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال
بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وابي الحسين عقلا
وسمعا واما اصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج
فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق منهم هو انما
يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس يجب اي يجب
عند الفتنة دون الامن واما كون الوجوب على الامة
فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا
بل على الله تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا الا ان
الامامية اوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن
التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه
ليكون معرفا لله وصفاته اما عدم وجوبه عندنا على الله
تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف
على الاستدلال لهما بما قدمه مع دليله من انه لا يجب عليه
تعالى شيء ومن انه لا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه
علينا سمعا فلانه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول
عليه حتى جعلوه اهم الواجبات وبدءوا به قبل دفن
الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين

لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف
الاتي فلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك
و الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر باجماع
الصحابة على مبايعته ثم عمر باستخلاف ابي بكر
له ثم عثمان بالبيعة بعد اتفاق اصحاب الشورى
ثم علي رضي الله عنهم اجمعين وانعقدت امامته
بمبايعة اهل الحل والعقد ثم قيل اي قد اختلف
هل نص صلى الله تعالى عليه وسلم على احد فقيل نص
على امامة ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا
وهو تقديمه اياه في امامة الصلاة وعزى هذا
الى الحسن البصري رحمه الله وزعم بعض اصحاب الحديث
انه نص على امامة ابي بكر نصا جليا وقالت
الشيعة نص صلى الله عليه وسلم على امامة علي رضي
الله عنه والاكثر وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة
والخوارج على انه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على
امامة احد بعده يعني لم يكن امرها ولكن كان يعلمها
اي يعلم لمن هي بعده باعلام الله تعالى اياه دون
ان يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه انما
وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل
على انه علم باعلام الله تعالى انها لابي بكر رضي
الله تعالى عنه فقد قال صلى الله عليه وسلم للمرأة السائلة
ان لم تجديني فأتي ابا بكر في جواب قولها حين امرها
ان ترجع اليه ارايت ان جئت فلم اجدك تعني بعد
الموت وهو مخرج في صحيح البخاري عن جبير
بن مطعم قال اتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم
فامرها ان ترجع اليه قالت ارايت ان جئت ولم
اجدك كانها تقول الموت قال ان لم تجديني فأتي
ابا بكر وفيه اي في صحيح البخاري ايضا وصحيح
مسلم حديث رؤياه صلى الله عليه وسلم البئر
والنزع منها اي الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن

عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم قال رأيت كأني انزع بدلو بكرة على قليب فجاء
ابو بكر فنزع ذنوبا او ذنوبين نزعا ضعيفا والله
يغفر له ثم جاء عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم
ار عبقريا من الناس يفري فريه حتى روي الناس
وضربوا بعطن والبكرة بسكون الكاف والقليب البئر
قبل ان تطوى اي يبنى عليها والذنوب بفتح الذال
المعجمة الدلو اذا كانت مملوءة والغرب بفتح الغين
المعجمة وسكون الراء المهملة اخره موحدة الدلو العظيم
والعبقري الرجل القوي الشديد ويفري فريه معناه
يعمل عمله والفري بوزن غني تقول العرب فلان
يفري الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيما
له جادته والعطن الموضع الذي تناخ فيه الابل
اذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه
في امامة الصلاة كما سيأتي وقد استدل المص
على عدم النص بقوله واذا علمها اي واذا علم النبي
صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما ان علمها
امرا وافعاما موافقا للحق في نفس الامر او امرا
وافعاما مخالفا له اي للحق وكيف كان اي على
اي حالة كانت من الحالتين لو كان المفترض على الامة
مبايعة غيره اي غير ابي بكر الصديق لبالغ
صلى الله عليه وسلم في تبليغه اي في تبليغ ذلك
المفترض الى الامة بان ينص عليه نصا ينقل
مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سيأتي لتوفر
تعلق الافتراض على الامامة على بلوغه اليهم
ولما لم ينقل كذلك مع توفر الدواعي على نقله
دل ذلك على انه لا نص كما سيأتي ولما كان قد
يقال هنا تعيينا اعلم يبلغه لمن علم انهم لا يأتمرون
بامره فيه فلم تكن في تبليغهم اياه فائدة اشار
الى دفعه بان ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ
عليه صلى الله عليه وسلم فقال كما بلغ سائر التكاليف

انهم صح

التكاليف للاحاد الذين علم منهم لا يأتمرون ولم يكن
علمه بعدم ائتمارهم مسقطا عنه التبليغ فان قيل قد بلغه
سرا الواحد والاثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه ما نبه
عليه المصنف رحمه الله بقوله وتبليغ مثله سبيله الاعلان ن
والتشهير اي تبليغه بتعدد التبليغ وكثرة المتلقين
امرا مشهورا دون اختصاص الواحد والاثنين له نم
اعني امر الامامة من اهم الامور العالية الشان
لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية لعامة الرجال
والنساء الصغير والكبير والدينية كتنفيذ الاحكام
واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة
الحق والدنيوية كدفع المتغالب وتقويم الغوي والا خذ
للضعيف من القوي وانكاح الايامى والنظر في احوال
اليتامى وتولية القضاة والامراء بحيث ينتظم امر المعاش
مع ما فيه اي في امر الامامة من دفع ما قد يتوهم من
اثارة فتنة فان قيل يحتمل انه صلى الله عليه وسلم بلغه
على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل ولم يشتهر او نقل
فيما بعد عصره قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله ولو
وقع كذلك اي لو بلغه على وجه الاعلان والتشهير
لاشتهر وكان سبيله ان ينقل نقل الفرائض لتوفر
الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من
نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والشهرة في
الظهور والاشتهار لازم لوجود النص واذا لم يظهر
اي ولكونه لم يظهر نص كذلك اي كما هو سبيل مثله فلا
نص لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لعلي
اي الامامة لعلي رضي الله عنه بعده اي عقب وفاته بطلان
صلى الله تعالى عليه وسلم على التعيين ولزم من ذلك
ما نقلوه يعني الشيعة من الاكاذيب وسودوا به اوراقهم
من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت الخليفة بعدي
وغير مما اختلقوه نحو سلموا على علي بامرة المؤمنين
وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه صاحب المقاصد صح

شارح المواقف الشريف والموجه فتحها لما رواه البزار
عن انس مرفوعا قال يقضي ديني والطبراني من حديث
سلمان بلفظ يقضي ديني كذلك وانه قال فيه انه
امام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف لدليل
العقل الذي قدمه حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه هذا
المبلغ من الشهرة ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون
فيها اذا لم يتصل عليه لا يمنة الحديث الثابتين اي
المواظبين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما
ضعفوه وكيف يجوز في العادة ان يصح ما نقلوه الخا
موضوع فانه يعلم من لم يتصف قط بحرفة الحديث
ولا صحبة محدث والحال انه يخفى ما هو بهذه الصفة
على علماء الحديث المهرة جمع ماهر اي تام الحذق الذين افنوا
اعمارهم في الرحلات جمع رحلة بكسر الراء اي الاسفار
البعيدة مشمرين اي باذلين جهدهم في طلبه وفي
السعي الحكم من حسنوا عنده صبابة اي قليلا منه
واصل الصبابة وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة
مما في الاناء وقوله في كل صوب واوب متعلق بطلبه
او بالرحلات اي الرحلات الكائنة في كل صوب واوب
والصوب الناحية والاوب هنا المرجع واصله الرجوع
فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان هذا
الذي زعموه من نص صح احادا عند من لم يتصف بحرفة
حديث ولا صحبة محدث وقد خفي عن علماء الحديث
مما تقتضي العادة بانه افتراء اي كذب مختلق وهو
بضم الهاء وراء مهملة فالالف ممدودة فهمزة هي كلام
فاسد قال الزهري في التهذيب قال ابو عبيد الهراء
ممدود مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن
السكيت انه الكلام الكثير في خطا نعم روى احادا
قوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله تعالى
عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي
بعدي وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر
المصنف بقوله صح بدل روى لجرى على اصطلاح المحدثين

فانه

بلغ مقابلة

فانه روى عندهم من صيغ التمريض وهو اي حديث
المنزلة مع انه لا يكفي في اثبات المطلوب اي مطلوبهم
وهو دعوى النص على امامة علي لعدم صراحته في
ذلك ومع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة
ابي بكر رضي الله عنه غير مفيد لمطلوبهم اذ المراد
بصيغة المبني للمفعول بعد المستثنى وهو قوله لا نبي
بعدي العموم في جميع المنازل الكائنة لهارون
من موسى عليه وعلى هارون الصلاة والسلام
لانتفاء نسب الاخوة الثابت لهرون فبقي المراد البعض
اي بعض المنازل الكائنة لهارون والسياق
يبينه اي يبين ذلك البعض وذلك انه صلى الله
عليه وسلم قاله اي القول المذكور له اي لعلي
حين استخلفه عند منصرفه الى تبوك فقال علي
رضي الله تعالى عنه اتتركني في المستخلفين وفي لفظ في
الصحيح تخلفني في النساء والصبيان كانه استنقص تركه
وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام الا ترضى ان
تكون مني بمنزلة هارون من موسى يعني حيث استخلفه
عند توجهه الى الطور اذ قال له اخلفني في قومي واصلح وهو اي
استخلافه على المدينة لا يستلزم كونه اولى بالخلافة
العامة بعده من كل معاصريه افتراضا وقالا نه بل
يستلزم كونه اهلا لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف
عليه الصلاة والسلام في مرار اخرى غير علي رضي
الله تعالى عنه كابن ام مكتوم ولم يلزم فيه ذلك اي
كونه اولى بالخلافة بذلك اي باستخلافه على
المدينة عند سفره واما ما روي احادا في جامع الترمذي
انه صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي
مولاه فمشترك الدلالة لان لفظ المولى مشترك
يطلق لمعان هو في كل منها حقيقة اذ يطلق المولى
على كل من المعتق بصيغة الفاعل والمعتق ~~بصيغة
الفاعل~~ والمعتق بصيغة المفعول والمتصرف في الامور
والناصر والمحبوب ومنه اي من اطلاق المولى على

روى عندهم من صيغ التمريض

له

بل

بعدم

هذى

بلغ مقابلة

على المحبوب قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
يعني تلقون اليهم بالمودة كما في الاية الاخرى
اول الممتحنة لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء
تلقون اليهم بالمودة وتعيين بعضها اي بعض
معاني المشترك للارادة بلا دليل يقتضيه
غير مقبول لانه تحكم وتعميمه اي المشترك الزاما
واقعا على راي من يرى تعميم المشترك مفاهيمه في نسخ
اي معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها ولو لم يكن
اشتراكه معنويا بان وضع وضعا واحدا لقدر
مشترك وهو القرب المعنوي من الولي بفتح الواو
واسكان القرب او كل من المعاني المذكورة موضع القرب بمعنى
قرب معنوي كما لا يخفى على المتامل بل كان اي عند
كونه مشتركا لفظيا قد وضع وضعا متعددا
بحسب تعدد معانيه حتى يجرى الخلاف في تعميمه في
معانيه مع انه اي القول بتعميمه في معانيه
مذهب ضعيف عندنا معشر الحنفية وعند جمهور
الاصوليين وعلماء البيان على ما يشهد به اي بضعف
المذهب المذكور استقراء استعمالات الفصحاء
للمشتركات منتف خبر والمبتدا تعميمه اي القول
بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا لامتناع
ارادة كل من المعتق بكسر التاء والمعتق بفتحها اذ لا
تصح ارادة واحد منهما فتعين بعد انتفاء ارادة
الجميع ارادة الناصر والاتفاق منا ومنهم واقع
على صحة ارادة المحب بالكسر والمحبوب ويصح
ان يقرا الحب بالضم من اطلاق المصدر على اسم المفعول
وهو اي علي رضي الله عنه وارضاه سيدنا وحبيبنا
على ان كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة ولا
في الشرع وانما جوزناه في قوله لنا فيما مر والمتصرف
في الامور نظرا الى رواية الحاكم من كنت وليه اذ ولي
الانسان من يلي امره وينفذ تصرفه عليه ولو اي
الولي او المولى بمعنى الاولى بالشيء له يفيدهم لما ذكرنا
من

من عدم الدليل المعين اي الذي يعينه للارادة من بين
المعاني التي يطلق على كل منها وانما تعلقهم برواية
انه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته من
الصحابة رضي الله عنهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه ثم زودوا بانها
ضعيفة ضعفها من ائمة الحديث ابو داود وابو حاتم
الرازي وغيرهما على انه لا يعرف في اللغة مفعل
بمعنى افعل التفضيل مع ما يستلزم حمله على الاولى
من نسبة جميع الصحابة رضي الله تعالى عنهم الى الخطا
وهو اي اللازم اعني نسبتهم الى الخطاء باطل بل نقول
لما اجمعوا على خلافه اي خلاف حمل الحديث على
الاولى قطعنا بان ذلك المعنى اي الاولى غير مراد
من لفظ المولى والولي فظهر انه ليس احدهما
اي احد المنقولات التي سودوا بها اوراقهم
مع كونه احادا يستلزم مطلوبهم من النص الدال
على ان عليا اولى بالامامة من جميع من عداه ولو كان ن
هناك اي في الادلة على المطلوب نص غيرها
اي غير المنقولات التي تبين بطلان دلالتها
يعلمه هو اي علي رضي الله تعالى عنه او يعلمه
احد من المهاجرين والانصار لاورده اورده
كل من يعلمه عليهم اي على الصحابة يوم السقيفة
حين تكلموا على الخلافة تدينا ممن يعلم ذلك النص
اذ كان ايراده فرضا اي لكون ايراده فرضا
عينا على من يعلمه وتوهم بعض الشيعة تركه
على رضي الله عنه ايراد النص الذي يعلمه تقية اي
لاتقاء القتل مع ما فيه من نسبة علي وهو من
اشجع الناس الى الجبن باطل من وجهين اما اولا
فبمجرد ذكره اي ذكر النص عليه ومنازعته في
الامامة به ليس ظاهرا في قتلهم اياه وقد
نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الانصار منا
امير ومنكم امير والقائل هو الحباب بضم الحاء

وتخفيفا للموحدة ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك
الى ان روى ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه
الصلاة والسلام الائمة من قريش فرجعوا عن
كاجتهم بل غاية ما كانوا يتوهم لو رواه عدم الرجوع
اليه ومعاذ الله ان يكون ذلك ولهذا الفرق
ان هو توهم عدم الرجوع اليه لم يثبت من يسقط
به الفرض اي فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذي
في البخاري في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال من
قال من الانصار منا امير ومنكم امير قول ابي بكر
رضي الله تعالى عنه نحن الامراء وانتم الوزراء ولن
تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش هم اوسط
العرب نسبا ودارا ومتن حديث الائمة من قريش
رواه النسائي من حديث انس ورواه بمعناه الطبراني
في الدعاء والبزار والبيهقي وافرده شيخنا الامام
الحافظ ابو الفضل ابن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن
نحو اربعين صحابيا واما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره
لم يرجع اليه مع علم احد من الصحابة به ممنوع
بل ممتنع عادة من مثلهم لانهم كانوا اطوع
لله من غيرهم من الامة واعلم ان قوله فكونه
الى اخره ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما
لا يخفى انما الوجه الثاني ما بعده ففي العبارة
هنا خلل بتقديم وتاخير وحقها ان يقال لو
قوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه
مع علم احد منهم ممنوع وبتقديره وقوع ذلك فلا
يحصل به من يسقط به الفرض واما ثالثا فلانهم
كانوا اطوع لله واعلم بحدوده اي بالوقوف عندها
وعدم تعديها وابعد عن اتباع الهوى وحظوظ
النفس كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير
القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنهم بقية العشرة
المبشرين بالجنة فان العشرة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد ابن

عدد العشرة المبشرين بالجنة

ابي

ابي وقاص واسمه مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن
بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من عدا
ابا بكر وعليا منهم وفيهم اي في العشرة المبشرة الذي
نص الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث اليهود على
امانته على دين الله حين قال لهم لابعثن معكم امينا
حق امين وبعثه رضي الله عنه اعني ابا عبيدة بن الجراح
وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه ابو داود والترمذي
من حديث سعيد بن زيد احد العشرة من طرق بالفاظ
منها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول واني لغني
ان اقول عنه ما لم يقل فيسالني عنه غدا اذا لقيته
ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في
الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وسعد ابن
مالك في الجنة وعبد الرحمن ابن عوف في الجنة وابو عبيدة
ابن الجراح في الجنة وسكت عن العاشر قالوا من هو العاشر
فقال سعيد بن زيد وحديث بعث ابي عبيدة في الصحيحين
من حديث حذيفة قال جاء اهل نجران الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا
امينا فقال لابعثن اليكم رجلا امينا حق امين فاستشرف
لها الناس فبعث ابا عبيدة ابن الجراح وعند مسلم حق
امين حق امين مرتين وفيه وابن الترمذي قال جاء
العاقب والسيد الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا ابعث
معنا امينك قال فاني ابعث معكم الحديث واهل نجران
بنون مفتوحة فجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى
لا يهود فجعلهم يهود سبق قلم او وهم والسيد مقدم
القوم والعاقب الذي يعقبه اي يليه فيهم وفي الصحيحين
ايضا من حديث انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال ان لكل امة امينا وان امينا ايتها الامة
ابو عبيدة ابن الجراح فكيف يكون على هؤلاء الصحابة
الذين هم خير الامة ومنهم جماعة المبشرة بالجنة وفي
المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق
بانه امين على دين الله ان يكتموا الحق من ذلك اي من

ق

امر الامامة وتعيينه لانسان وتجاهلوا عنه اي على
تكلفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى بترك من يعلم
الحق روايته لهم اتقاء لقتلهم اياه او خوف ضرر منهم
او من وهم لهم احد يجب قبول روايته فيترك احتماله
بلا دليل راجح يقولون عليه معاذ الله ان يجوز ذلك
عليهم شرعا او عادة في امور الدين وكتمان الحق مع
علمهم به لان تفسح الامانات في كل ما نقلوه من القرآن
والاحكام واذى تجويز ذلك الى ان لا يجزم بشيء من
الدين اذا انما اخذناه اي الدين بتبعية اي بجميع اصوله
وفروعه كله عنهم وكله بالنصب تاكيد للضمير المنصوب
في اخذناه نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان جمع نزغة
وهي النخسة استعيرت لميل النفس الى ما تهواه من القبائح
ولوسوسة الشيطان واذا ثبت ما ذكرناه من عدم
النص على علي رضي الله تعالى عنه فان اثبتنا نصه على ابي
بكر رضي الله عنه ثبت حقية امامته اي كونها حقا
وان قلنا لم ينص عليه ثبت حقية امامته ايضا
اما الاول اي النص على امامته ففيه من الاخبار الواردة
ما هو صريح فيها وما هو اشارة اليها اما الاول وهو
الصريح فقوله عليه الصلاة والسلام في مرضه الذي
توفي فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث
عائشة ترفعه ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر
كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر وهو في البخاري من حديثها بمعناه واما
الثاني وهو الاشارة فاختصته به في ذلك المرض
اقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد روجع في
ذلك على ما في صحيح البخاري ان عائشة رضي الله تعالى
عنها قالت له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا
ابا بكر فليصل بالناس ان ابا بكر رجل اسيف اي كثير
الاسف وهو الحزن وانه اذا يقم مقامك لا يسمع
الناس فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس وفي رواية اخرى
انها قالت لحفصة قولي له يامر عمر الحديث وفي حتى

غضب

لا من حيث انه في الدين ولو كان
عليهم الجهل به ح

رضي الله عنهم

عى

غضب وقال انتن صواحبات يوسف مروا ابا بكر والحديث
في مسلم ايضا بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالفاظ
اخرى في بعضها انكن صواحب يوسف وفي بعضها لانتن
صواحب يوسف وفي بعضها انكن لانتن وروى
الترمذي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت سمعت رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لا ينبغي لقوم فيهم
ابو بكر ان يؤمهم غيره و انشا عن هذا اي تقديمه
صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة ان قال
علي رضي الله تعالى عنه حين قال ابو بكر رضي الله عنه
اقيلوني كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك
ك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاك
لامر دنيانا ولم اقف عليه من حديث علي رضي الله عنه
وانما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبراني واخر
ب بقريب من معناه رواه ابو الخير الطالقاني في كتاب
السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير علي وذكر
رزين في جامعه ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه خطب
في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد ان
حمد الله وصلى على رسوله اما بعد ايها الناس
ان الذي انتم فيه لم يكن حرصا على ولايتكم ولكني
خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت امركم
اليكم فقلدوا من شئتم فقالوا لا نقيلك وهذا
اي ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلاة
في مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو لازم المقصود
من لفظ الامامة صح من نصب الامامة وحذف الها اولى بالذات و
الاول اقامة الدين اي جعله قائم الشعائر على
الوجه المامور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن
واماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه
ل واما النظر في امور الدنيا وتدبيرها كاستيفاء الاموال
من وجوهها وايصالها لمستحقها ودفع الظلم ونحوها
فمقصود ثانيا لا نزاعا هو ليتفرغ بالبناء للمفعول اي
ليتفرغ العباد لذلك اي لامر الدين فان امور المعاش

اذا انتظمت فلم يعد احد على احد وامن كل على نفسه
وماله و وصل كل ذى حق فى بيت المال اوغيره الى
حقه تفرغ الناس لامر دينهم فقاموا بوظايف
العبادات المطلوبة منهم فاذا بالتنوين اى فاذا
كان المقصود من نصب الامام اولا بالذات امر الدين
فقد رضيه اى رضى صلى الله تعالى عليه وسلم
الصديق رضى الله تعالى عنه لامر الدين وهو الامامة
العظمى بتقديمه للامامة الصلاة على الوجه المذكور
فتقديمه صلى الله تعالى عليه وسلم اياه فى الخلافة
وتقديم الصحابة له كذلك وقوله مع العلم متعلق
بقوله رضيه اى فقد رضيه لامر الدين رضى مصحوبا
بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم بشجاعته
اى بشجاعة الصديق رضى الله تعالى عنه وثباته
دائما وهما الوصفان الاهمان فى امر الامامة له
سيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال اهل الردة
وغيرهم من الكفار ويدل على اتصافه بهما قوله وفعله
لقد قال لعروة ابن مسعود الثقفى فى صلح الحديبية
كما فى الصحيح حين قال عروة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم كانى بك وقد فر عنك هؤلاء امصص بظر
اللات انحن نفر عنه وندعه استبعادا ان نفعل ذلك
وقتاله بالرفع على انه مبتدا حذف خبره للعلم
به من معنى الكلام وسياقه اى وقتاله مانعى الزكوة
الى اخره دليل شجاعته و قتاله مسيلمة مع بنى
حنيفة والحال انه قد وصفهم الله تعالى بانهم اولوا
باس شديد فى قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون كما هو
قول جماعة من المفسرين فى تفسير الاية منهم الزهرى
والكلبى ولو عبر بقوله وقاتل ما نعى الزكاة ومسيلمة
بدل قوله وقتاله لكان اوفق المقصود مع الوضوح وثباته
بالرفع مبتدا خبره كما كان اى وثباته عند مصادمة
المصايب المدهشة التى تقتضى لعظمها ان يذهل الحليم عند

مصا

مصادمتها ويغيب عن رايه كما كان اى مثل ثباته
الذى كان منه حين دهش الناس لما خرج اليهم
موت النبى صلى الله عليه وسلم اى خبر موته فذهلوا
وجزم عمر رضى الله عنه وهو ممن هو فى الثبات انه
عليه الصلاة والسلام لم يمت وقال رضى الله عنه حين
قال ذلك اى ان النبى صلى الله عليه وسلم مات من
عنفه حتى قدم ابو بكر من السنح بضم السين المهملة
وسكون النون وبحاء مهملة موضع معروف فى عوالى
المدينة فدخل الحجرة الكريمة فكشف عن وجهه
الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف انه قد مات
فاكب عليه يقبله ثم خرج الى الناس فاستسكت
عمر رضى الله عنه اى طلب منه ان يسكت ليتكلم
هو فابى عمر رضى الله عنه ان يسكت لما هو فيه
من الدهش فتركه ابو بكر وتكلم فاقبل الناس
اليه لعلمهم بعلو شانه فخطبهم وقال فى خطبته
اما بعد فمن كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد الله فان الله حى لا يموت ثم تلا قوله
تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله
الشاكرين فامن الناس اى صدقوا بوفاة النبى
صلى الله عليه وسلم حين قاله ابو بكر رضى الله
عنه لما قال وتلا عليهم الاية وخرجوا اليها يتلون
بلدونها اى يكررونها كانهم لم يسمعوها
قبل ذلك لعظم ما حصل لهم من الذهول عند
سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى
ذلك كله وارد فى الصحيح واما الثانى وهو تفرد بن
عدم النص على ابى بكر اى تعيينه للامامة فهى
اجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على امامته
غنى عن النص اذ هو اى الاجماع فى ثبوت
مقتضاه وهو الامر الذى اجمع عليه اقوى من
خبر الواحد فى ثبوت ما تضمنه وقد اجمعوا عليه

اي علي امامته عن ان عليا والعباس وبعضا
كالزبير والمقداد لم يبايعوا في ذلك الوقت
الذي عقدت فيه البيعة فارسل ابو بكر رضي
الله تعالى عنه اليهم بعد ذلك فجاؤا فقال لمن
حضر من الصحابة هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة
لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار
جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا
اول من يبايعه فقال علي رضي الله تعالى عنه
لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين
فتم بذلك اجماع الصحابة رضي الله عنهم على بيعته
وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه ان عليا
والزبير رضي الله تعالى عنهما قالا ما غضبنا
الا لانا اخرنا عن المشورة وانا لنرى ان ابا
بكر احق الناس بها بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثاني اثنين
وانا لنعرف له شرفه وسنه ولقد امره رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي بالناس وهو
حي انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف علي رضي
الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس
قادحا في الاجماع وغاية الامر انه راجع رايه
فظهر له الحق فبايعه ومن تخلف معه لذلك
رضي الله عنهم اجمعين الاصل الثامن وفضل
الصحابة الاربعة الخلفاء على حسب ترتيبهم في الخلافة
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى
عنهم اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى
وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه
وسلم باطلاع الله سبحانه وقد ورد عنه ثناؤه
عليهم كلهم ولا يتحقق ادراك حقيقة تفضيله
عليه الصلاة والسلام لبعضهم على بعض اذ لم
يكن دليل سمعي يصل الينا قطعي في دلالته وسنده
الا المشاهدون لذلك الزمان يعني زمان الوحي

والتنزيل واحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم
واحوالهم معه لظهور قرائن الاحوال الدالة على
التفضيل لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد
وصل الينا سمعيات تحت ذلك التفضيل بها
لنا مرجحا من بعضها ودلالة واستنباطا من
بعضها كما في صحيح البخاري بل في الصحيحين من
حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين
ساله اي حين سال عمرو النبي صلى الله عليه وسلم
فقال من احب الناس اليك من الرجال فقال ابوها
يعني عايشة رضي الله تعالى عنها وهذا اختصار
الحديث ولفظه في الصحيح قلت اي الناس احب
اليك قال عايشة فقلت من الرجال فقال ابوها
قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وفي
رواية لست اسالك عن اهلك انما اسالك عن
اصحابك وتقديمه في الصلاة على ما قدمنا
مع ان الاتفاق واقع على ان السنة ان يقدم
على القوم افضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا
فثبت بمجموع ما ذكر انه كان افضل الصحابة
رضي الله تعالى عنهم وصح من حديث ابن عمر
في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى
الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر
ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي عليه الصلاة
والسلام لا نفاضل بينهم وفي رواية للبخاري
كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى
الله عليه وسلم نخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي
رواية لابي داود كنا نقول ورسول الله صلى
الله عليه وسلم حي افضل امة النبي بعده
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وصح
فيه اي في صحيح البخاري ايضا من حديث محمد
ابن الحنفية قلت لابي يعني عليا رضي الله عنه اي

الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول
عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا واحد من المسلمين
فهذا على نفسه رضي الله تعالى عنه مصرح بان
ابا بكر رضي الله عنه افضل الناس اي بعد النبيين
وافاد بعض ما ذكرنا وهو الاول والثاني
تفضيل ابي بكر رضي الله عنه وحده على الكل وفي
بعضه وهو الثالث والرابع ترتيب الثلاثة
في الفضل ولما اجمعوا يعني الصحابة رضي الله
عنهم على تقديمهم على بعدهم اي بعد الثلاثة ابي
بكر وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه كان افضل
من بحضرته من الصحابة اي من كان موجودا منهم
وقت تقديمه وكان منهم اي من الذين بحضرته
الزبير وطلحة من العشرة المبشرين بالجنة واما
لم يذكر سعد ابن ابي وقاص ولا سعيد بن زيد
مع وجودهما اذ ذاك لان طلحة والزبير كان
لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى ان عرضت
عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله
عنهم اجمعين فثبت بذلك انه كان افضل الخلق
بعد الثلاثة والخلق عام اريد به خاص وهو
من عدا النبيين كما لا يخفى وننبه عليه قولنا بعد
الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين
احدهما انه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه
في عقد الامامة ان يكون افضل الخلق لجواز
عقد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة
تقتضيه الثاني انه لا يلزم من كونه افضل
من بحضرته كونه افضل الخلق ممن بحضرته ومن
غاب عنها وتقدمت وفاته على الاجماع المذكور
كابي عبيدة ابن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة
نعم اذا ضم الى ذلك الاجماع على انه افضل ممن
عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت افضليته

افضليته عليهم بالادلة السمعية هذا كما ذكرنا واعتقاد
اهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة رضي الله تعالى
عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن
فيهم والثناء عليهم كما اثنى الله سبحانه وتعالى
عليهم اذ قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية
وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس وسطا عدولا خيارا والصحابة هم المشافهون اي حو
بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة
وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقال تعالى محمد
رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا نا
وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة وكذا اي وكثناء الله عليهم اثنى عليهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم روي عنه صلى الله عليه
وسلم انه قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
رواه الدارمي وابن عدي وعنه انه صلى الله
عليه وسلم قال لو انفق احدهم كذا في نسخ المتن والذي
في الصحيحين لا تسبوا اصحابي فلو ان احدا انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي رواية ية
لهما فان احدكم بكاف الخطاب وفي رواية للترمذي
لو انفق احدهم الحديث والنصيف بفتح النون
لغة في النصف وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم اخرجه الشيخان وقال صلى
الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
ومن اذى الله يوشك ان ياخذه اخرجه الترمذي ولنا
على هذا الحديث كتابة مختصرة وما جرى بين معاوية
وعلي رضي الله عنهما من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة
عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من

زعم

بنوة العمومة كان مبنيا على الاجتهاد من كل منهما لا منا
من معاوية رضي الله تعالى عنه في الامامة اذ ظن علي رضي الله
تعالى عنه ان تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشائرهم
واختلاطهم بالعسكر يودي الى اضطراب امر الامامة العظمى التي
بها انتظام كلمة اهل الاسلام خصوصا في ابتدائها قبل استحكام
الامر فيها فرأى ان تأخيرها اي تأخير تسليمهم اصوب الى ان
يتحقق التمكن منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم عزم على
الخروج على علي رضي الله عنه وقتله لما نادى يوم الجمل بان
يخرج عنه قتلة عثمان رضي الله عنه على ما نقل في القصة
من كلام الاشتر النخعي ان صح ذلك والله اعلم اصحيح هو
ام لا وقد كان الذين تمالؤا على قتل عثمان رضي الله عنه
وحصره جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم الف وقيل سبع
سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة
قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم
هم وعشائرهم نحو من عشرة الاف فهذا هو الحامل لعلي رضي
الله عنه على ما رأى منهم اي قتلة عثمان رضي الله عنه بغاة
جمع باغ اتوا ما اتوا من القتل عن تأويل فاسد استحلوا به
دم عثمان رضي الله تعالى عنه لانكارهم عليه امورا
ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلا منهم كجعل مروان
ابن الحكم بن عمه كاتبا له ورده الى المدينة بعد اطراده النبي
صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه اقاربه في ولاية الاعمال
والباغي اذا انقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما اتلف عن
تأويل من دم كما هو رأي ابي حنيفة رضي الله عنه وغيره
وهو الراجح من قولي الشافعي لكن فيما اتلفوه في حال القتال
بسبب القتال دون ما اتلفوه لا في القتال او في القتال لا
بسببه فانهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه
علي رضي الله تعالى عنه وغيره والاوجه منهما هو الاول
لذهاب كثير من العلماء رحمهم الله تعالى الى ان قتلة عثمان
لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم اصروا على الباطل بعد كشف الشبهة وايضاح الحق
لهم فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض

على الكف عن التسليم ... رضي الله عنه ...

٩٦

تعرض القاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يتمشى على مذهب
الامام الشافعي من ان لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم البغاة
في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يحق قتل الكتبة
عثمان في قتاله فانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه
قال لما هم ابو هريرة بالقتال لعزمت عليك يا ابا هريرة
الا رميت بسيفك فانما تراد نفسي وساقي المسلمين
بنفسي رواه ابو سعيد المقبري عن ابي هريرة رضي الله
عنه كما ذكره صاحب الاستيعاب هنا كما ذكرنا
لك و اعلم انه قد اتفق اهل الحق وهم اهل السنة
والجماعة رضي الله عنهم من الملوك لا من الخلفاء واختلف
مشايخنا في امامته اي امامة معاوية بعد وفاة علي
رضي الله عنهما فقيل صار اماما انعقدت له البيعة
وقيل لا اي لم يصر اماما لقوله عليه الصلاة والسلام
الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا كذا اورد
المصنف والعضوض فسره الازهري في تهذيب اللغة
بانه الذي فيه عسف وظلم كانه يعض على الرعايا بالجد
في السنة رواه ابو داود والترمذي والنسائي لكن
بغير هذا اللفظ واقرب الالفاظ اليه لفظ رواية
الترمذي من حديث سفينة قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول الخلافة ثلاثون سنة ثم تكون ملكا
وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه
وهذا تقريب فان عليا رضي الله عنه توفي في شهر رمضان
سنة اربعين من الهجرة والاكثر على انه في سابع عشره
ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم سنة احدى عشرة في ربيع
الاول والاكثر على انها في ثاني عشره فبينهما دون الثلاثين
بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن
علي رضي الله تعالى عنهما وينبغي ان يحمل قولهم قال بامامته
اي معاوية عند وفاة علي على ما بعده اي بعد زمن
وفاة علي رضي الله تعالى عنه بقليل هو نحو نصف سنة كما
ذكرنا وذلك عند تسليم الحسن الامر له اي لمعاوية
وقصة تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن البصري

على ان معاوية ايام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوك لا من الخلفاء

بعدي

رضي الله تعالى عنه قال استقبل والله الحسن بن علي معاوية
بكتائب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص لمعاوية اني لارى
كتائب لا تولي حتى تقتل اقرانها فقال له معاوية وكان
والله خير الرجلين اي عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء وهؤلاء
هؤلاء من لي بامور المسلمين من لي بنسائهم من لي بضيعتهم فبعث
اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد الرحمن
بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا
الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه
وتكلما وقالا وطلبا اليه فقال الحسن بن علي رضي الله
عنهما انا بنو عبد المطلب قد اصبنا من هذا المال وان
هذه الامة قد عاثت في دمائها قالا فانه يعرض
عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسالك قال من لي
بهذا قالا نحن لك به فما سالهما شيئا الا قالا نحن لك
به فصالحه قال الحسن اي البصري ولقد سمعت ابا بكرة
يقول رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن
بن علي رضي الله عنهما الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة
وعليه اخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله
ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين وجه
قول المانعين لامامة معاوية بعد تسليمه اي بعد
تسليم الحسن الامر له ان تسليمه اي الحسن ما كان الا
ضرورة عدم تسليمه هو الحسن وقصد القتال والسفك
ان لم يسلم ولم ير الحسن ذلك اي لم يكن رايه القتال والسفك الحسن م
فترك الامر لهم صونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام
في ولاية معاوية رضي الله عنه وقد اختلف في اكفار مطلب اختلف في اكفار يزيد
يزيد ابنه قيل نعم لما وقع منه من الاجتراء على الذرية
الطاهرة كالامر بقتل الحسين وما جرى مما ينبو عن
سماعه الطبع ويصم لذكره السمع وقيل لا اذ لم
يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة للكفر وحقيقة
الامر اي الطريقة الثابتة القويمة في شانه التوقف
فيه ويرجع امره الى الله سبحانه لانه عالم الخفيات والمطلع
على مكنونات السرائر وهواجس الضمائر فلا نتعرض لتكفيره

لتكفيره اصلا وهذا هو الاسلم والله سبحانه اعلم الاصل
التاسع شرط الامام بعد الاسلام امور خمسة
الذكورة والورع والعلم والكفاءة وقد اخل المصنف
باشتراط التكليف والحرية وكانه تركه لظهور انه
لا تصح امامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما
عن تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا
امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد
محتقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره واشتراط
الذكورة لبيان ان امامة المراة لا تصح اذ النساء
ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات
من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب واما
الورع فقد تبع المصنف في التعبير بحجة الاسلام
ومراد حجة الاسلام هنا العدالة وهي ما عبر
الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع
لان حجة الاسلام جعل في الاحياء الورع اربع
مراتب الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه
وصف الفسق واما المراتب الثلاث الاخر فليس
شيء منها مرادا هنا فلا ضرورة بنا الى سردها
ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا
الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه
في حكمه وصرفه اموال بيت المال بحسب اغراضه
فتضيع الحقوق واما العلم فالمصنف تابع لحجة
الاسلام ايضا في التعبير لكن كلامه فيما
بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع و صول
الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده
علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي
كتاب الاقتصاد وسياتي توجيهه واما الكفاءة
فالاحتراز بها عن العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة عه
اذ المراد بها القدرة على القيام بامور الامامة
فلذلك تنتظم اي تتناول كونه ذا راي بان
تكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب

الجيوش وحفظ الثغور قوله ذا شجاعة اي قوة قلب
كي لا يجبن عن الاقتصاص من الجناة واقامة الحدود
على الزناة والسراق ونحوهم قوله عن الحروب الواجب
وجوب عين او وجوب كفاية وتجهيز الجيوش
للقاء العدو وهذا الشرط يعني الشجاعة
مما شرطه الجمهور ونسب قريش هو الشرط الخامس
اي يشترط كونه من اولاد النضر بن كنانة لان النضر
جامع انساب قريش اليه تنتهي خلافا لكثير من
المعتزلة في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى
الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي وقد صححنا
تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع
لقريش اخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث
معاوية ان هذا الامر في قريش وتمسك المانعين
لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري
اسمع واطع وان عبدا حبشيا كان راسه زبيبة
واجيب بحمله على من ينصبه الامام اميرا على
سرية او غيرها دفعا للتعارض بين الادلة ولان
الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف
ولا حجة الاسلام في عقائده اشتراط كونه سميعا
بصيرا ناطقا ولا بد منها قوله ولا يشترط كونه اي الامام
هاشميا اي من ولد هاشم ولا كونه معصوما
خلافا للروافض في اشتراطهما ولا متمسك لهم
فيهما وزاد كثير من العلماء الاجتهاد في الاصول اي
اصول الدين واصول الفقه وفي الفروع وهو مراد
حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من
اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية ويستقل
بالفتوى ~~وحل الشبه في العقائد الدينية~~ في
النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم
مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع
الخصومات وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا الشجاعة
لندرة اجتماع هذه الامور في واحد دون الندرة

ابن عبد مناف جد ابي النبي صلى الله عليه
وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم صح

الندرة مفوضة ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة اي
الامور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص
واقامة الحدود وقود الجيوش الى العدو وتفويض
الحكم الى غيره او ان يحكم هو بالاستفتاء للعلماء
وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة اي
لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة عندهم
مع الكراهة واذا قلد انسان الامامة عندهم
حال كونه عدلا ثم جار في الحكم وفسق بذلك او
غيره لا ينعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم عزله
فتنة ويجب ان يدعى له بالصلاح ونحوه ولا يجب
الخروج عليه كذا نقل الحنفية عن ابي حنيفة وكلمتهم
قاطبة متفقة في توجيهه على ان وجهه هو
ان الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف بني امية وقبلوا
الولاية عنهم فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف
مروان ابن الحكم وروى البخاري في تاريخه
عن عبد الكريم البكاء قال ادركت عشرة من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يصلي خلف ائمة الجور
وفي هذا التوجيه نظر ظاهر اذ لا يخفى ان اولئك
البعض من بني امية كانوا ملوكا تغلبوا على الامر والمتغلب
تصح منه هذه الامور اي تولية القضاء والامارة
والحكم بالاستفتاء ونحوها للضرورة وليس من شرط
صحة الصلاة خلف امام عدالته فقد روى ابو
داود من حديث ابي هريرة بن نعمة الجهاد واجب
عليكم مع كل امير برا كان او فاجرا والصلاة واجبة
عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر
وصار الحال عند التغلب كما لو لم يوجد قرشي
عدل او وجد قرشي عدل ولم يقدر اي لم يوجد
قدرة على توليته لغلبة الجورة على الامر اذ يحكم في كل من
الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل
للضرورة والا لتعطل امر الامة في فصل الخصومات
ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك واذ

بعضى

وجدت الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للإمامة
فالأولى بالولاية أفضلهم فإن ولي المفضول مع وجود
الأفضل صحت إمامته لأن عمر رضي الله تعالى عنه
لما حضرته الوفاة جعل الأمر شورى في الستة عثمان
وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن
بن عوف أي تولى الإمامة أيهم كان ولم يكونوا
سواء في الفضل للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل
من الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان
فتوقف بعضهم ويروى التوقف عن الإمام مالك حكى
أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله
سئل أي الناس أفضل بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم عمر ثم
قال أو في ذلك شك قيل له فعلي وعثمان قال ما أدركت
أحدا ممن أقتدي به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى
القاضي عياض قولا أن مالكا رجع عن التوقف إلى
تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح إن شاء الله
تعالى وقد مال إلى التوقف بينهما أيضا إمام الحرمين
فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض
الظنون في عثمان وعلي انتهى وهو ميل منه إلى أن
الحكم في التفضيل ظني وإليه ذهب القاضي أبو بكر
لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما
يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك وجزم
آخرون هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري رحمه
الله بتفضيل علي رضي الله عنه على عثمان والأكثر
على تفضيل عثمان كما حكاه عنهم الخطابي وغيره
وإليه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك
فعلم من جعل الأمر على التخيير بين ولاية مفضول
وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي أن
الأفضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال فيجوز تولي
الإمامة لا شرطا لصحة ولايتها والتعبير بشرط
الكمال إنما هو متعارف للحنفية لا للأشاعرة ولا يولى
الإمامة أكثر من واحد لقوله صلى الله عليه وسلم

إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما رواه مسلم من حديث
أبي سعيد الخدري والأمر بقتله محمول كما صرح به العلماء على
ما إذا لم يندفع إلا بالقتل فإنه إذا أصر على الخلاف كان باغيا فإذا
لم يندفع إلا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الإمام
أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع
الفتن وأن التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة
قال الحجة حجة الإسلام الغزالي رحمه الله فإن ولي عدد موصوفون
وعبارة الحجة وإذا اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات
فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر وعبارته من أكثر
الخلق والمخالف للأكثر باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق
انتهى وكلام غيره من أهل السنة مقتضاه اعتبار السبق
فقط فإذا بايع الأقل ذا أهلية أولا ثم بايع الأكثر غيره
فالثاني يجب رده والإمام هو الأول ويمكن تأويل كلام الحجة
على ما يوافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدد
اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون
قوله فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جريا
على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله التوفيق
ويثبت عقد الإمامة بأحد أمرين إما باستخلاف الخليفة
إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حيث استخلف
عمر رضي الله تعالى عنه وأجمع الصحابة على خلافته بذلك
إجماع على صحة الاستخلاف وإما بيعة من تعتبر بيعته
من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدد
بل يكفي بيعة جماعة من العلماء أو جماعة من أهل الرأي والتدبير
وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله يكفي الواحد
من العلماء المشهورين من أولي الرأي فإذا بايع انعقدت فقد
قال عمر لأبي عبيدة ابسط يدك أبايعك فقال أتقول هذا
وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف
أبو بكر إلى انتشار الأخبار في الأقطار ولم ينكر عليه وبايع
عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم
وإنما يكتفي بالواحد الموصوف بما مر بشرط كون أي عقد البيعة
منه بمشهد شهود أي بحضورهم لدفع الإنكار أي إنكار الانعقاد

اذ وقع بان ينكر العاقد وقوعه او بان ينكر اسناد اخر
انعقاده ويدعي انه عقد لغيره سرا عقدا متقدما
على هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صرح صاحبا
المقاصد والمواقف الانكار وشرط المعتزلة خمسة كل منهم
اهل للامامة اخذا من جعل عمر الامر شورى بين ستة تابع لخمسة
منهم السادس وذكر بعض الحنفية اشتراط مبايعة
جماعة دون عدد مخصوص فلم يكتف بالواحد الاصل
العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة
بان يغلب عليها جاهل بالاحكام او فاسق وكان في صرفه
عنها اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على
ما قدمنا في الاصل التاسع كيلا يكون بصرفنا اياه اثارة
الفتنة التي لا تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذا
قضينا بنفوذ قضايا اهل البغي اي اقضية قضاتهم
في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة اي حاجتهم
الى تنفيذها فكيف لا نقضي بصحة الامامة مع فقد
الشروط عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها اي
الامامة بان لا نحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا امام
لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاة
واذا تغلب اخر فاقد للشروط على ذلك المتغلب اوله
وقعد مكانه قهرا انعزل الاول وصار الثاني اماما ويجب
طاعة الامام عادلا كان او جائرا اذا لم يخالف الشرع
لحديث مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات
ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من اميره شيئا
فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية
وحديث مسلم من ولي عليه وال فراه ياتي شيئا من معصية
الله فليكره ما ياتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة
واما اذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله
عز وجل كما ورد به الحديث في الصحيحين بلفظ لا طاعة
في معصية انما الطاعة في المعروف وفي البخاري والسنن
الاربعة بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب
وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة

والله الموفق للصواب

هذا

هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين
والله سبحانه ولي التوفيق الخاتمة في بحث الايمان
والنظر فيه في مواضع ثلاثة في مفهومه وفي متعلقه
وفي حكمه اما النظر الاول ففي مفهوم الايمان لغة وشرعا
اما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره
المصنف فيما بعد وهمزة امن للتعدية او الصيرورة فعلى
الاول كان المصدق جعل المخبر امنا من تكذيبه وعلى
الثاني كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذو با
وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالبا
كما في قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباعتبار
تضمنه معنى الاذعان والقبول يتعدى باللام ومنه
فامن له لوط والحكم الواحد يقع تعلقه بمتعلقات متعددة
باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف
بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه وامنت بالرسول
اي بانه مبعوث من الله صادق فيما اخبر به وامنت
بالملائكة اي بانهم عباد الله المكرمون المعصومون وامنت
بكتب الله اي بانها منزلة من عنده وكلما تضمنته حق وصدق
واما مفهومه شرعا ففيه اقوال حكى المصنف منها اربعة
الاول انه تصديق خاص بينه بقوله فقيل الايمان
هو التصديق بالقلب فقط اي قبول القلب واذعانه
لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث
تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية
والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة
الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة
والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل حتى
ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر والقول بان مسمى
الايمان هذا التصديق فقط هو المختار عند جمهور الاشاعرة
وبه قال الماتريدي وقوله او مع الطاعة هو حكاية
للقول الثاني وهو ان مسمى الايمان تصديق القلب والا قرار
باللسان وعمل سائر الجوارح فماهيته على هذا مركبة

من امور ثلاثة اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بشيء منها فهو كافر و هذا هو قول الخوارج و لذا كفروا بالذنب فقالوا ان مرتكبه مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كباير كلها و تعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبنى على انه لا واسطة بين الايمان و الكفر اما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفا الاسلام ثبوت الكفر واذ و افقوا الخوارج فى اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين احدهما ان المعتزلة يقسمون الذنوب الى كباير وصغاير وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمومن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين و الثانى ان الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت او نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط الصحة شرط الايمان كما سياتى بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار السرط الطاعات فرضا كانت اونفلا والجباى وابنه واكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال و التروك دون النوافل وقوله اوباللسان عطف على قوله بالقلب وهو حكاية لقول الثالث وهو ان الايمان التصديق باللسان فقط اى الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بان ياتى بكلمتى الشهاده و هذا هو قول الكرامية قالوا فان طابق تصديق اللسان تصديق القلب فهو مومن ناج والا اى وان لم يطابقه فهو مومن مخلد فى النار فالنسبى للكرامية ليس خلافا فى المعنى وقوله اوبالقلب واللسان حكاية للقول الرابع وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان معا ويعبر عنه بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وهو منقول عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى ومشهور عن اصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى

اذعان

اذعان وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان نقر بالوحدانية وحقية الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما اى من التصديق القلبى و التصديق اللسا نى ركنا فى الباب اى فى مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حق فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله وذلك فى حق العاجز عن النطق والمكره وكنا اى وكما هو منقول عن ابى حنيفة ومشهور عن ذكر الاحتياط واقع عليه نصد ق ان يقال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى جعله شرطا خارجا عن حقيقة الايمان والنصوص دالة عليه اى على كونه ركنا وذكروا اى ذكر هولاء القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص ما تعلقت به الكرامية لقولهم لسا بق ذكره من نحو قوله عليه الصلاة و السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم منى نفسه وماله الا بحقه وحسابه على الله اخرجه الشيخان وفى روايه لهما حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويومنوا بى وبما جئت به فاذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفى رواية لابى داود والترمذى امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الا ان ابا داود قال منعوا بدل عصموا و من نحو قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفى عنه للاكراه واذا كان ركنا فا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مومنا باعتبا ره

اى اللسان ايضا لاتحاد مورد الايمان والكفر اى محل
ورودهما اذ لا قايل بتغاير موردهما وصرح فى الكلام
السابق ذكرها باثبات الايمان للقلب وباثبات
الكفر ايضا له بقوله فى اثبات الايمان وقلبه مطمئن
بالايمان وبقوله فى اثبات الكفر له ولكن من شرح
بالكفر صدرا فان الصدر محل القلب والقلب هو المراد
منه وهو ايجاب اثبات كل من الايمان والكفر للقلب
محل الاتفاق بين الفريقين الاشاعرة والحنفية
توجب كون الايمان بهما اى بالقلب واللسان
لما مر من الادلة على كون كل منها مورداله وهو
الاختلاط كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور
الاشاعرة عن الحديث بان معناه ان قول لا اله الا
الله شرط لاجراء احكام الاسلام حيث تبتغيه
على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة فى الاخرة
الذى هو محل النزاع وعن الاية بانها دالة على
انه لا اثر للسان فى النجاة فى الاخرة كما يشهد
له قوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار
حيث وصفهم باقبح انواع الكفر مع وجود تكلمهم باللسان
على ان محققى الحنفية من وافق الاشاعرة كما نبه من ح
عليه المصنف بقوله الا ان قول صاحب العمدة
وهو كما مر ابو البركات عبد الله ابن محمد بن محمود
النسفى منهم اى من الحنفية الايمان هو التصديق
فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به
عن الله فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار
شرط اجراء الاحكام هو اى قول صاحب العمدة بعينه
القول المختار عند الاشاعرة تبع فيه صاحب العمدة
ابا منصور الماتريدى والمراد بالاحكام فى قولهم اجراء
الاحكام هى احكام الدنيا من الصلاة خلفه والصلاة
عليه ودفنه فى مقابر المسلمين وغير ذلك كعصمة
الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال فى شرح
المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اى لاجراء
الاحكام

الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار
م للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام
الايمان فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره واتفق
القايلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق
ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب به فلم يقر فهو
اى كفه عن الاقرار كفر عنادا وهذا ما قالوا ان ترك
العناد شرط وفسروه به اى فسروا ترك العناد بان يعتقد
قرار انه متى طولب بالاقرار اتى به هذا كلام تفصيلى فى ضم الا
الى التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره مما هو شرط
جزء ما فقد نبه عليه بقوله وبالجملة فقد ضم الى التصديق
بالقلب على القول بانه مسمى الايمان او الى التصديق بهما
اى بالقلب واللسان فى تحقيق الايمان واثباته امور
رفع بقوله ضم نايبا عن الفاعل الاخلال بها اى بتلك
الامور اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم
وكقتل نبى كذا فى نسخ المتن وهو سهو والاولى حذف
الكاف بان يقال وقتل نبى عطفا على السجود اى وكترك قتل
نبى او الاستخفاف به او الاستخفاف بالمصحف والكعبة
ولو عطف الجميع بالواو واعاد البا فى الكعبة ليكون
المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصحف
ف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف
بكل منها بالحكم لكان اولى وكذا اى وكما مر من ان ارتكاب
احد الامور مخل بالايمان ومرتكبه كافر مخالفة ما اجمع
عليه من امور الدين بعد العلم بانه مجمع عليه وانكاره
اى انكار ما اجمع عليه بعد العلم به اى بانه مجمع عليه
فقوله بعد العلم به متعلق بكل من المخالفة والانكار وقيد
الامام النووى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترط له
فى معرفته الخاص والعام له كانكار ان لبنت الابن السدس
مع بنت الصلب حيث له عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص
لكنه مما يخفى على العوام قال الامام ابو القسم الاسفراينى بعد
ذكرها اى ذكر الاخلالات السابق ذكرها اذا وجد ذلك

قدصح

الاخلال دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
من قلبه الى ان قال يعني الامام ابا القاسم المشار اليه
له سبحانه اذ يقضي الشرع بكفر من معه الايمان لانه
جمع للضدين ولا يخفى على متامل ان بعض هذه الامور
التي نعتبرها كما قد ثبت اي توجد وتتحقق ممن هو
مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف
الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق
التعريف مع انتفاء الايمان والمقطوع به في تحقيق
معنى الايمان امور الاول ان الايمان وضع اي
موضوع الهي من عقايد واعمال امر الله سبحانه
به عباده اي امرهم بالتلبس به اعتقادا وعملا
ورتب على فعله اي التلبس به لازما لا يتخلف عنه
وذلك اللازم هو ما شاء سبحانه على تركه اي ترك
التلبس بذلك الموضوع ضده وهو ما شاء من شر بلا
انقضاء وهذا الضد هو شقاوة الابد لازم الكفر
شرعا والامر الثاني ان التصديق بما اخبر به النبي
صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية
وغيره مما اخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار اذا كان
ذلك التصديق على سبيل القطع فهو بعض من مفهوم
الايمان في عبارته والامر الثالث انه قد اعتبر
في ترتب لازم الفعل اي التلبس بذلك الموضوع الذي
امر به العباد يعني الايمان وجود امور عدمها اي
عدم تلك الامور مترتب ضده ومترتب بصيغة اسم
المفعول والمعنى انه يترتب الضد الذي هو شر بلا انقضاء
على عدم تلك الامور وتلك الامور التي اعتبر وجودها
لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده كتعظيم
الله تعالى وتعظيم انبيائه وكتبه وبيته المحرم
وترك عطف على تعظيم اي وكترك التسجد للصنم ونحوه
اي نحو التسجد للصنم من الافعال المكفرة والانقياد
عطف ايضا على تعظيم اي وكالانقياد وهو الاستسلام

الى

١٠٢

الى قبول اوامره ونواهيه سبحانه وتعالى الذي هو
اي ذلك الاستسلام معنى الاسلام وقد اتفق اهل
الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان
والاسلام بمعنى انه الايمان يعتبر بلا اسلام وعكسه
اي الاسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك احدهما عن
الاخر فيمكن اعتبار هذه الامور اي التصديق
والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر اجزاء لمفهوم الايمان
فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي هو ما شاء الله تعالى
من خير بلا انقضاء عند انتفائها لانتفاء الايمان
بانتفاء جزئه الذي هو التصديق وغايته ما فيه
انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق
الى مجموع اي امور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ
الايمان هو اي التصديق جزء منها اي من تلك الامور
التي عبر عنها بقوله مجموع ولا باس به اي بالقول
بان الايمان نقل الى مجموع الامور المذكورة وان
كان المختار خلافه كما سياتي فانا قاطعون بانه
لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا اي من جهة
الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه تصديقا خاصا بعد
كونه لغة لمطلق التصديق كما سياتي وهو اي التصديق
الخاص ما يكون تصديقا بامور خاصة كالوحدانية
والبعث والجزاء والرسل والملائكة والكتب وغيرها
من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان واعتبر فيه
شرعا ايضا ان يكون بالغا الى حد العلم اذ منعنا
ايمان المقلد اي منعنا صحته والا اي وان لم نمنع صحة
ايمان المقلد فالجزم اي فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم
الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان لموجب
من حس او عقل او عادة وهو العلم او لا لموجب كاعتقاد
المقلد وهو اي الايمان في اللغة اعم من ذلك لانه
التصديق القلبي مطلقا نحو فامن له لوط اي صدقه
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وقوله ويمكن اعتبارها
مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفا

وان وجد جزئيه م

عطف جملة على جملة اى ويمكن اعتبار الامور المنضمة
الى التصديق المعتبرة معه اجزاء الايمان على هذا
القول شروطا لاعتباره اى الايمان شرعا وهو
القول المقابل له فينتفى ايضا لانتفائها الايمان مع
وجود التصديق بمحلية القلب واللسان اذ الشرط
يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها
شرعا شروطا لثبوت اللازم الشرعى فقط اى دون
ملزومه وهو الايمان فينتفى اى فيتفرع على
اعتبارها شروطا للازم دون الملزوم انتفاء
ذلك اللازم عند انتفائها مع قيام الايمان
الملزوم لان الفرض ان عند انتفائها اى انتفاء
تلك الامور يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر
على ما ذكرناه فيما سبق فيثبت بها ملزومه وهو
الكفر اذ الملزومات اذا تضادا ولم يكن بينهما
واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه
ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم لثبوت
لازم ذلك الضد واعلم ان الاستدلال الذى
به يكتسب التصديق القلبى ليس شرطا لصحة الايمان
على المذهب المختار الذى عليه الفقهاء وكثير
من العلماء حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير
وهم المعتزلة كما فى العمدة والبداية وغيرهما
ونقل المنع عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى فقال
الاستاذ ابو القسم القشيرى رحمه الله تعالى انه
افترى عليه وقد اشار المصنف الى تحرير محل النزاع
بقوله وقال ان يرى مقلد فى الايمان بالله تعالى ث
اذ كلام العوام فى الاسواق فيحسنوا الاستدلال الحق د
اى بحدوثها عليه اى على وجوده تعالى وعلى
صفاته من العلم والارادة وغيرها والتقليد
مثلا هو ان يسمع الناس يقولون ان للخلق
ربا خلقهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه
بصحة ادراك هولاء تحسينا لظنه بهم وتكيلا با

وخلق كل شي ويستحق العبادة : عليهم ح

١٠٤

بالموحدة اى تعظيما لشانهم عن الخطا لكثرتهم
وتوافقهم على ذلك مع رجحان عقولهم فاذا حصل
عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض
اى نقيض ما اخبروا به فقد قام المكلف الذى
حصل له ذلك الجزم بالواجب من الايمان من
بيانه اى الذى هو الايمان اذ لم يبق بعد حصول ل
الجزم المذكور سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال
هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل المكلف ما هو
المقصود منه اى من الاستدلال فقد تم قيامه
بالواجب ومقتضى هذا التعليل ان لا يكون عاصيا
بعدم الاستدلال اى بتركه لان وجوب اى
الاستدلال انما يكون كان ليحصل ذلك الجزم
فاذا حصل سقط هو اى وجوب الاستدلال الذى لانه
هو وسيلة اذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة
بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على
عصيانه بترك الاستدلال فان صح ما نقله هذا
البعض من الاجماع فبسبب اى فعصيانه بسبب
ان التقليد عرضة اى معرض لعروض التردد
للمقلد بعدم جزمه وذلك بعروض اى بسبب عروض ض
شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان
فيه اى فى الاستدلال حفظه اى حفظ الجزم
عن عروض التردد بعده وقوله ولان عطف على
التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل ثان
لقيام المقلد بالواجب من الايمان وهو ان الصحابة
رضى الله تعالى عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام
الامصار التى فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حال
كون ايمانهم صادرا تحت السيف ولا تحتمل استدلالا لهم
او لموافقة بعضهم بعضا بان يسلم رئيس منهم مثلا
فيوافقه غيره وتجويز حملهم اياهم اى حمل الصحابة
عوام الامصار وحمل البعض السابق بالايمان البعض
الموافق له على الاستدلال بعيد فى بعض الاحوال

التی اذا انتفت یکاد یجزم العقل بعدم الاشتراك
مهام بعد هذا الخلاف فی ماهیة الایمان
اختلفوا فی التصدیق القائم بالقلب الذی
هو جزء مفهوم الایمان على قول او عامة ای
تمام مفهومه على قول آخر کما سبق اهو ای
التصدیق من باب العلوم والمعارف او هو من
باب الکلام النفسی فقیل بالاول وهو انه من باب
العلوم والمعارف ودفع بالقطع بکفر کثیر من اهل
الکتاب مع علمهم بحقیة رسالته علیه الصلاة
والسلام وحقیة ما جاء به کما اخبر عنهم تعالى
بقوله الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون
ابناءهم وان فریقا منهم لیکتمون الحق وهم یعلمون
فی آی کثیرة کقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا
کفروا به وقوله تعالى یا اهل الکتاب لم تکفرون
بآیات الله وانتم تشهدون یا اهل الکتاب لم تلبسون
الحق بالباطل وتکتمون الحق وانتم تعلمون وقوله
وبان عطف على قوله بالقطع ای ودفع ایضا
بان الایمان مکلف به والتکلیف انما یتعلق
بالافعال الاختیاریة والعلم مما یثبت بلا اختیار
کمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر
المعجزة بان شاهد کلا من الدعوى وظهور
المعجزة فلزم نفسه عند ذلك ای عند وقوع
مشاهدته العلم بصدقه ونفسه مفعول
مقدم للزم والفاعل العلم وذهب امام الحرمین
وغیره الى انه من قبیل الکلام النفسی وعبارته
فی الارشاد ثم التصدیق على التحقیق کلام النفس
ولکن لا یثبت الا مع العلم فانا اوضحنا ان
کلام النفس یثبت على حسب الاعتقاد انتهى
قال صاحب الغنیة اختلف جواب الشیخ ابی
الحسن الاشعری فی معنى التصدیق الذی هو
تمام حقیقة الایمان عنده فقال مرة هو المعرفة

المعرفة بوجوده تعالى والاهیته وقدمه
وقال مرة التصدیق قول فی النفس غیر انه
یتضمن المعرفة ولا یصح دونها وهذا الثانی
قد ارتضاه القاضی ابو بکر الباقلانی وقال
التصدیق والتکذیب والصدق والکذب بالاقوال
احریة منه بالعلوم والمعارف ثم یعبر عن تصدیق
القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشیخ ابی
الحسن المنقولة عنه انفا انه ای التصدیق
کلام النفس مشروط بالمعرفة یلزم من عدمها
عدمه لان الاستسلام الباطن انما یحصل
بعد حصول المعرفة اعنی ادراك مطابقة دعوى
النبی للواقع ای یجعلها للقلب وانکشافها
ویحتمل انه ای الایمان هو المجموع المرکب من
المعرفة ومن ذلك الکلام النفسی فیکون کل منهما
رکنا من الایمان فلا بد فی تحقیق الایمان على کلا
الاحتمالین فی عبارة الشیخ ابی الحسن من المعرفة
اعنی ادراك مطابقة دعوى النبی للواقع
ومن امر آخر هو الاستسلام الباطن والانقیاد
للاجلال ای لاجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف
باوامره ونواهیه وهذا الاستسلام الباطن
وبه عبر الحجة فی کلامه على الایمان والاسلام
هو المراد بکلام النفس وانما قلنا انه لا بد
مع المعرفة من الامر الآخر وهو الاستسلام
الباطن لما ذکرنا فیما مر من ثبوت مجرد تلك المعرفة
ای الاتصاف بها مع قیام الکفر بمن اتصف بها
کما مر بیانه ومن ثبوت مجرد المعرفة بلا کسب
واختیار فیه وبلا قصد الیه کما مر عند من
وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر
المعجزة ومع هذا ای مع کونه یثبت بلا کسب واختیار
فیه وبلا قصد الیه یتعلق ظاهر التکلیف به
نحو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد

التصدیق [illegible]

اكتسبه بفعل اسبابه من القصد الى النظر في اثار القدرة
الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس
اليها وترتيب المقدمات الماخوذة من ذلك على
الوجه المودي الى المقصود حتى لو وقع العلم للانسان
دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتياج من وقع
له ذلك الى تحصيله اى ذلك العلم مرة اخرى
كسبيا على ما هو ظاهر كلام بعضهم كالمولى سعد الدين
في شرح المقاصد فانه قال اذ حصول هذا
التصديق قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار
كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس
وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع
عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به
يجب ان يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من
نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه
وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم
صادقا من غير نقصان اذ يتصور هناك فعل
وتاثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس
قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب
وقد تحصل بدونها فغاية الامران يشترط فيما
يعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على
ما هو قاعدة المامور به انتهى وظاهر كما
قال المولف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب
وفيه كما قال المولف نظر لان حصول
الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الذي
حصول المقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة
الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الذي وقع
بل الوجه انه اذا حصل كذلك اى دفعيا اكتفى
ضم ذلك الامر الاخر من الانقياد الباطني اليه
في ذلك التكليف الكائن لتعاطي اسباب العلم انما
هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو اى العلم
سقط ما وجب لاجله اى لاجل حصوله لانه

لانه لا معنى للتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو
حاصل بدونها ثم هذا كلام في مفهوم الاسلام جعل
بعض اهل العلم الاستسلام والانقياد بالباطن الذي
هو معنى الاسلام لغة داخلا في معنى التصديق وعلم
مفهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان واطلق بعضهم اى
بعض اهل العلم اسم المرادف على الايمان والاسلام وكان
يعني صاحب التبصرة فانه قال الايمان من قبيل الاسماء
المترادفة فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن ثم فسر صاحب
التبصرة كلامه بما يدل على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما
وهو يعني ما اختاره المصنف بقوله والاظهر انهما اى
الايمان والاسلام متلازمان المفهوم فلا يكون ايمان في
الخارج معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا شرعا
بلا ايمان والاظهر ان التصديق قبول للنفس ناشئ عن
المعرفة تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي
بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليله بعده بقوله
لان المفهوم منه اى من التصديق لغة هو نسبة
الصدق باللسان او القلب الى القائل وهو فعل لساني
او نفساني والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف
المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي
هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة
مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما
شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان
اما على انهما جزآن لمفهومه شرعا او على انهما شرطان
لاعتباره لاجراء احكامه شرعا اى فلا يعتبر شرعا
بدونهما وهذا الثاني هو الاوجه اذ في الاول وهو
كونهما جزءان لمفهومه يلزم النقل اى نقل الايمان من المعنى
اللغوي الى معنى اخر شرعي وهو اى النقل بلا موجب
اى بلا دليل يقتضي وقوعه منتف لانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب
والسنة طلبه من العرب واجابة من اجاب اليه دون
استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما

هو عين متعلق الايمان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم
في جواب سؤال جبرئيل عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الى اخره حيث فسر المتعلقات ولم
يفسر لفظ الايمان بل اعاده بقوله ان تؤمن لانه كان ظاهرا
عندهم نعم له نزاع في انه لغة لمطلق التصديق وشرعا
تصديق بامور خاصة فهو تصديق بتلك الامور الخاصة
بالمعنى اللغوي وعدم تحقق الايمان بدونهما اي بدون
المعرفة والاستسلام ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم اي
مفهوم الايمان شرعا لجواز الشرطية الشرعية اي لجواز ان
يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور
الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الامور هي ما علم مجيء محمد صلى
الله عليه وسلم به ضرورة كما مر واذا بالتنوين عوضا
عن الشرط المحذوف اي اذا تقرر ان كلا من الانقياد
والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وان عدم تحقق
الايمان بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان ظهر
ثبوت التصديق لغة بدونهما فيثبت مع الكفر الذي هو
ضد الايمان اي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق
كما مر التنبيه عليه لانا لا نجد مانعا في العقل يمنع من
ان يقول جبار عنيد لنبي كن ثم صدق بلسانه مطابقا
هذا القول لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة الهوى اي
هوى نفس لذلك القائل بل قد وقع ذلك القتل بناء على
ما يظهر اي يطلع عليه من تتبع القصص فان بعضها
اي بعض القصص يفيد قتل بعضهم اي الانبياء مع العلم
اي علم القاتلين بنبوتهم لظهور المعجزات لهم كما وقع في
يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلام وبعضها اي القصص
يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك اي الاعتراف بنبوة
ذلك البعض غير ان الله سبحانه سلم ذلك المقصود بالقتل
كما قصده عوج هو ابن عنق وهو الجبار الذي عاصره
السيد موسى مع اعترافهما بنبوة السيد موسى عليه
الصلاة والسلام على ما تفيده القصة المسطورة في
قصص الانبياء وبعض التفاسير فلا يكون وجود نحو

١٠٧

نحو هذا الفعل دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه
الاستاذ ابو القسم الاسفرايني على ما قدمناه عنه وعبر
عنه هناك بالامام بل يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي
من قام به التصديق على عدم اعتباره اي التصديق
منجيا له شرعا من عذاب الكفر المخلد والايمان كما
مر من انه المقطوع به وضع الحق له اي الله سبحانه
وتعالى ان يجتنب في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء من
الامور مع التصديق وقد مر انه يكفر من استخف بنبي
او بالمصحف او بالكعبة وهو مقتض لاعتبار تعظيم كل
منها لان الله جعله في رتبة عليا من التعظيم فعلى ان
الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما
عظم الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم ولاعتبار التعظيم
المنافي للاستخفاف المذكور كفر الحنفية اي حكموا
بالكفر بالفاظ كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين
الذين يجترئون بهتك حرمات دينه لدلالتها اي
لدلالة تلك الالفاظ والافعال على الاستخفاف بالدين
كالصلاة بلا وضوء عمدا بل قد حكموا بالكفر بالمواظبة
على ترك سنة استخفافا فانها بسبب انه انما فعلها
النبي زيادة او استقباحها بالجر عطفا على المواظبة
اي بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة كمن استقبح
من انسان اخر جعل بعض العمامة تحت حلقه او
استقبح منه احفاء شاربه فاذ ثبت قد فسر
الاسلام بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما شرح
به الشرع فقد صرح نبينا عليه الصلاة والسلام
في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بانه الا عمال
حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الى
الى اخره وهو وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلاة
وايتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الاسلام
قلت لا شك في انه اي الاسلام يطلق على ذلك

الى ما ذكر من الاعمال شرعا كما يطلق على ما ذكرنا
من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا وما يساويه
له اى للاسلام من ملازمته مع الايمان تمامه
تقدم انه الاظهر وفى التعبير بح مع المفاعلة انتقاد
والاولى ان يقال من ملازمته للايمان او الاتحاد
به اى عند من اطلق انهما مترادفان هو اى
الملازمة والاتحاد بهما اى بالمعنى الذى ذكرنا وهو
الاستسلام والانقياد واما بالمفهوم المذكور فى
قوله عليه الصلاة والسلام وتقيم الصلاة
وتؤتى الزكاة وهو الاعمال فلا يلازم الاسلام
بهذا المعنى الايمان بل ينفك عنه الايمان اذ قد
يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون
الاعمال وينفرد عنها اما هو اى الاسلام بمعنى
الاعمال الشرعية فلا ينفك عن الايمان لاشتراط
الايمان لصحة الاعمال فلا تنفك هى عنه بلا عكس
اذ لا يشترط الاعمال لصحة الايمان خلافا للمعتزلة
واما الخوارج فهى عندهم جزء المفهوم اى مفهوم الايمان
على ما قدمناه عنهم اول الخاتمة النظر الثانى
متعلقه اما ان تكون فى الكلام حذف اى النظر الثانى
فى بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول وهو
البحث واقيم المضاف اليه وهو متعلق مقامه او يكون
النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه
الثانى متعلق الايمان يعنى التصديق متعلق الايمان
اى ما يجب الايمان به هو ما جاء به محمد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق
بكل ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادى اى امر
المقصود منه اعتقاده ومن عملى اى امر المقصود
منه العمل واعنى بالتصديق بالثانى اعتقاد حقية
العملى اى اعتقاد انه حق وصدق كما اخبر به
صلى الله عليه وسلم وتفاصيل هذين يعنى
الاعتقادى والعملى شىء كثير جدا اذ حاصل

حاصل ما فى الكتب الكلامية ودواوين السنة
هو تفاصيلها لان المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية — مبنة
الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد او العمل
فاكتفى بالاجمال وهو ان يقر بان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة
جنانه وتسليمه بلسانه والجنان القلب كما
فى الصحاح واما التفاصيل فما وقع منها فى الملاحظة — حظة
اى ملاحظة المكلف بعين بصيرته بان جذبه اى
المكلف جاذب الى التعقل اى تعقل ذلك الامر
التفصيلى وجب اعطاؤه اى اعطاء ذلك الامر
التفصيلى حكمه المتعلق به خاصة من وجوب الايمان
فيجب الايمان به تفصيلا فان كان ذلك الامر
التفصيلى مما ينفى جحده الاستسلام او يوجب التكذيب
للنبى صلى الله عليه وسلم فيه جحده المكلف كفر
اى حكم بانه كافر والا اى وان لم ينف جحده
الاستسلام ولا اوجب التكذيب فسق جاحده
وضلل اى حكم بانه فاسق ضال فما اى فالذى
ينفى الاستسلام هو كل ما قدمناه عن الحنفية
من الالفاظ والافعال الدالة على الاستخفاف وما
ذكرناه قبله من قتل نبى اذ الاستخفاف فيه اظهر
اى فى قتل النبى يعنى ان قتله اظهر فى
الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الصادرة — دره
من المتهتكين كما مر من استقباح احفاء الشارب
والمواظبة على ترك السنة استخفافا بها وما اى
والذى يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن
النبى صلى الله عليه وسلم ادعاؤه ضرورة اى بحيث
صار العلم بكونه ادعاؤه ضروريا كالبعث والجزاء
والصلوات الخمس ويختلف حال الشاهد للحضرة
النبوية وحال غيره ممن لم يشهدها فى بعض
المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة
عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى فى معرفته الخاص

وَالعام استويا اي الشاهد وغيره فيه اي في وجوب
الايمان به كالايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم
وَمَا جاء به من وجود الله تعالى اي وجوب وجود
ذاته المقدسة سبحانه وانفراده تعالى باستحقاق
العبودية على العالمين اذ هو مالكهم حقيقة لانه
الذي اوجدهم من العدم وهذا الانفراد هو معنى
نفي الشريك في استحقاق العبودية وهو معنى التفرد
بالالوهية وَما يلزمه اي ما يلزم التفرد بالالوهية
من الانفراد اي انفراده تعالى بالقدم وَما عنه ذلك
اي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم من الانفراد اي
انفراده تعالى بالخلق اي ايجاد الممكنات لانه الدليل
على وجوب الوجود والانفراد بالقدم وما يلزم الانفراد
بالخلق من كونه تعالى حيا عالما قديرا مريدا على ما مر
في الركن الثاني من ان ثبوت استناد جميع الحوادث
اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان في خلقها
وترتيبها يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله والعلم
والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات
دون بعض اخرها بوقته الذي اوجده فيه
دون ما قبله وما بعده ليس الا لمعنى هو الارادة
وَما جاء صلى الله تعالى عليه وسلم به من ان القرآن
كلام الله وَما يتضمنه القرآن من الايمان بانه تعالى
انه مرسل جميع مرسل الرسل قصهم علينا ورسل لم
نقصصهم علينا منزل الكتب على من انزلها عليه من
الرسل الواح او على لسان الملك وله عباد مكرمون
وَهم الملائكة جمع ملاك على الاصل كشمائل وشمال
وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة من الالوكة وهي
الرسالة اي موضع الالوكة غلب على الاجسام النورانية
المبرأة من الكدورات الجسمانية القادرة على التشكل
بالاشكال المختلفة وانه اي ومن الايمان بانه تعالى
فرض الصلاة والصوم صوم رمضان وفرض باقي
الاركان اي اركان الاسلام من الزكاة والحج وانه

نوع

بلغ مقابلة

تعالى يحيي الموتى وان الساعة آتية لا ريب فيها وانه تعالى حرم
الربا والخمور والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا
مما تضمنه القرآن وتواتر من امور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه
حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره ممن لم يشهدها وَما
مبتدأ اي الذي لم يجئ هذا المجيء اي مجيء ما تضمنه القرآن
او تواتر من امور الدين بان لم يتواتر بل نقل آحادا او خبر مستفيض
قوله اختلفا فيه اي اختلف فيه الشاهد لحضرة النبوة يحكم
لثبوت التكذيب منه اذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي صلى الله عليه
وسلم به بسماعه منه وان لم يعلمه من بعده وانما نحكم بكفر
الشاهد بانكار ما لم يدع صارفا عن حمل ما سمعه منه على
التكذيب من نسخ ونحوه بيان للصارف دون الغائب الذي
لم ينقل اليه الا آحادا فلا يكفر به حتى يكفر الشاهد بحضرة
النبوة بالبناء للمفعول اي يحكم بكفره بانكاره سؤال الملكين بعد
الموت وَانكاره ايجاب صدقة الفطر لسماعه كلا منهما من النبي
صلى الله عليه وسلم ويفسق بالبناء للمفعول الغائب به اي
بانكاره كلا منهما ويضلل بالبناء للمفعول اي يحكم بانه ضال
عن طريق السنة وَقيل بالتكفير اي بتكفير الغائب عن حضرة
النبوة في انكار السؤال ايضا لتواتره معنى كما قدمنا
اقول هذا التوضيح والمتجه تكفير من انكره بعد تواتره عنده
لا الحكم بتكفير منكره مطلقا وَقوله لانه تعليل لعدم تكفير
الغائب بجحد السؤال وايجاب صدقة الفطر وَهو ان الغائب
لما لم يسمعه من فيه اي من فم النبي صلى الله عليه وسلم لم
يكن ثبوته من النبي قطعا اي على وجه القطع فلم يكن انكاره
تكذيبا له بل كان تكذيبا للرواة او تغليطا لهم من
غير موجب وهو اي ما ذكر من تكذيب رواة الاحاديث
الصحيحة الموثوق بعدالتهم وصدقهم وضبطهم لما رووه
وَتغليطهم من غير موجب فسق وضلال لا كفر اللهم
الا ان اراده استخفافا اذ كان اي لكونه انما قاله النبي صلى
الله عليه وسلم ولم ينزل في القرآن صريحا فيكفر لاستخفافه
بجناب النبي صلى الله عليه وسلم وانما ما ثبت قطعا ولم يبلغ
حد الضرورة اي لم يصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق

ق

وغيره تكفر الشاهد لحضرة النبوة

بلغ مقابلة

بنت الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم لا يشترطون فى الاكفار سوى القطع فى الثبوت اى ثبوت ذلك الامر الذى تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله اى حمل الاكفار الذى هو ظاهر كلامهم على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما يعم علم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك لان مناط التكفير وهو التكذيب او الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون اى انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا اما اذا لم يعلم ثبوت ذلك الامر الذى انكره قطعا فلا يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار اللهم الا ان يذكر له اهل العلم ذلك اى ان ذلك الامر من الدين قطعا فيلج بفتح اللام وبالجيم اى يتمادى فيما هو فيه عنادا فيحكم فى هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحمل وقع لامام الحرمين فانه قال كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله واول اطلاق من اطلق من ائمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت بالشرع ثم حلله فانه يكون رادا للشرع انتهى والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووى فى الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التى يشترك فى معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففى الحكم بتكفيره خلاف انتهى وقال ابن دقيق العيد فى شرح العمدة اول كتاب القصاص اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع يكفر والحق ان المسائل بالاجماع ~~يكفر~~ والحق ان المسائل الاجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول

يكفر

مطلب جحد مجمعا عليه

يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد وقع فى هذا المكان من يدعى الحذق فى المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن ان المخالفة فى حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع واخذ من قول من قال انه لا يكفر مخالف الاجماع انه لا يكفر المخالف فى هذه المسئلة وهذا الكلام ساقط بمرة لان حدوث العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشريعة فيكفر المخالف بسبب مخالفته النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع واما التبرى من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم اى بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية فى حق من اعتبر والشهادتين به لاجراء احكام الاسلام عليه من الصلاة والصلاة خلفه ودفنه فى مقابر المسلمين الى آخر احكام المسلمين كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها فى حق متعلق بالمصدر وهو اجراء اى انما شرطه بعضهم لاجراء احكام المسلمين فى حق بعض اهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه الصلاة والسلام انما ارسل الى المشركين من العرب او غيرهم لا الى اهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم اتباع ابى عيسى الاصبهانى اليهودى يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بنى اسرائيل فلا يكتفى فى الاسلام من يعتقد ذلك بالاتيان بالشهادتين فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبرى بالرفع على الفاعلية واعتقاد مفعول مقدم ووجه اللزوم ان اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد الالوهية يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافى ذلك وهو معنى التبرى المذكور هنا ولم يشترطه بعضهم اى بعض العلماء ومنهم بعض الشافعية ولم يشترطوه فى حق هذا ايضا كما لا يشترط فى حق غيره كالنووى والوتنى اذ يكتفى فى كل منهما بالشهادتين لانه عليه الصلاة والسلام كان يكتفى بالشهادتين منهم اى من اهل الكتاب مطلقا وقد نقل اسلام عبد الله ابن سلام فى صحيح البخارى وليس فيه اى فى اسلامه المنقول فى البخارى زيادة على التشهد

بل لا بد ان ياتى بما يدل على براءته من كل دين يخالف الاسلام بان ياتى بلفظ البراءة او يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق ولعلم اذ اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن تصاديقهم يتضمن بما يستلزم بطلان دينهم اذ اعتقاد اعتقاد عدم الكذب فى اخباره وتخييلون انه نبوته عليه السلام يتضمن اعتقاد عموم الرسالة ابطال بان رسول الله الى الناس كافة العرب وغيرهم فاخرج البعض من عموم بعثته فيكون ابطالا لاعتقادهم ونفى معنى العيسوى فاتضمن اعتقادهم من عصمته ان يبعث فى اخر الزمان نحو ما صرح به النووى بعض من النصارى يقولون انه يبعث ح الى سبط هذا وقول المصنف انه هذا فى كتاب الظهار من التنقيح شرح فى حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق التبرى انما شرطه بعضهم فى حق غيرهم باعتقاد باباحة امر علم وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعتقاد اباحة امر علم تحريمه من الدين ضرورة او تحريم امر علم حله من الدين ضرورة فلا يصح اسلامه حتى ياتى بالشهادتين ويتبرأ مما اعتقده وان اليهودى والمشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد ان محمدا رسول الله جاء بنفى التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجراء احكام الاسلام لا بالنسبة لثبوت الايمان له وانتفائه فيما بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد اى اتى بالشهادتين فقط ٣٢

اي الاتيان بالشهادتين ونقل ايضا عين ذلك اي عن اسلام
عبد الله ابن سلام من وقايع كثيرة في هذا المعنى فما
يكاد انكاره ان يكون انكارا للضرورة ويجاب عن هذا
بان كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم من كتابي
او مشرك فقد سمع منه ادعا عموم الرسالة لكل احد فاذا
شهد انه رسول الله لزم تصديقه اجمالا في كل ما يدعيه
وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة المعجزة على صدقه
في كل ما اخبر به عن الله تعالى ومما يدعيه عموم الرسالة
وقد علمه وهذا بخلاف الغايب عن حضرته صلى الله
عليه وسلم فانه لم يسمع منه ادعاء عموم الرسالة فتمكنت
الشبهة في اسلامه اي دخوله في الاسلام بمجرد التشهد لجواز
ان ينسب الى الناس الافترا في ادعاء العموم اي عموم الرسالة
جهلا منه بثبوت التواتر عنه صلى الله عليه وسلم
به اي بالعموم هذا ومن تلك التفاصيل المتقدم ذكرها
المندرجة تحت الشهادتين تفاصيل اختلف فيها اهل التصديق
بها اداخل في مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا او ليس بداخل
فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسئلة شهيرة وهي
انه قد اختلف اي اختلف اهل السنة في تكفير المخالف
في بعض العقايد بعد الاتفاق منهم على ان ما كان من اصول
الدين ومن ضرورياته وهذا العطف كالتفسير اي من الاصول
المعلومة من الدين ضرورة يكفر المخالف فيه اي يحكم بكفره
لمخالفته فيه كالقول بقدم العالم ونفي حشر الاجساد
ونفي العلم اي علمه تعالى بالجزئيات وكلها من ضلالات
الفلاسفة ومن هذا المهيع اي الطريق الواضح البين
في تكفير من قال به اثبات الايجاب بالذات الذي هو نفي
الفعل بالاختيار دون المشيئة لنفيه اي القائل به وهم الفلاسفة
الضلال اختياره سبحانه وعدم الاختيار نقص تعالى
الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك اي من
الاصول المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس
من ذلك مبتدا خبره قوله كنفي مبادي الصفات مع اثباتها
كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم اثبتوا هذه الصفات مع

اختلف في تكفير المخالف

نفيهم

نفيهم مباديها التي هي العلم والقدرة ونحوهما ونفي عموم
الارادة لكل كاين من خير وشر كما تقول المعتزلة ان الشر
غير مراد لله تعالى والقول بخلق القران كما يقولونه
ايضا فذهب جماعة تفصيل لاجمال قوله وقد
اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين
بيان ان جماعة من اهل السنة ذهبوا الى تكفيرهم بذلك
لان نافي مبادي الصفات وعموم الارادة جاهل بالله
تعالى والجاهل بالله كافر والقايل بخلق القران قد نطق
الحديث بانه كافر وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال
من قال ان القران مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القايلين
بعدم التكفير وهو المختار الاتي ذكره اما عن الاول
والثاني فهو ان الجهل بالله تعالى من بعض الوجوه ليس بكفر
وليس احد من اهل القبلة بجاهل به تعالى الا كذلك فانهم على
اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم ازلي
عالم قادر خالق السموات والارض واما عن الثالث
فهو ان الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان آحادا لا يفيد
علما فلا يكفر منكره او يقال المراد بالمخلوق المختلق
اي المفترى وليس محل نزاع لان قايله كافر قطعا
قطعا وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى
تكفير من كفرنا منهم اي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا
اخذا بقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان
من قال لاخيه يا كافر فقد باء اي رجع به اي بالكفر احدهما
وفي لفظ لهما اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها
اي بصفة الكفر احدهما ان كان كما قال والا رجعت
عليه قال الامام ابو الفتح القشيري في شرح العمدة
في اللعان كانه يعني الاستاذ يقول الحديث دل على انه
يحصل الكفر لاحد الشخصين اما المكفر او المكفر فاذا
كفرني بعض الناس فالكفر واقع باحدنا وانا قاطع باني لست
بكافر فالكفر راجع اليه انتهى وقيل انما يكفر المخالف في
عقيدة اذا خالف اجماع السلف على تلك العقيدة وظاهر
قول الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لا يكفر احد

منهم اي لا يحكم بكفر احد من المخالفين فيما ليس من الاصول
المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن
جمهور المتكلمين والفقها فان الشيخ ابا الحسن الاشعري
قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون
بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا
وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا
ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي
رضي الله تعالى عنه اقبل شهادة اهل الاهوا الا الخطابية
لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المصنف انه
ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم
صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد وان روي
عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما ظاهره خلافه من
انه قال لجهم هو ابن صفوان راس الفرقة المعروفة
بالجهمية اخرج عني يا كافر فليس تكفيرا لجهم حملا
لقول ابي حنيفة يا كافر على التشبيه لجهم بالكافر بجامع
المخالفة في اصل من اصول العقايد وان اختلف الاصلان
في العلم من الدين ضرورة وهو اي القول بعدم تكفير
احد من المخالفين المذكورين مختار الشيخ ابي بكر الرازي
ونقله عن الكرخي وغيره من ايمتهم ولكنه اي المخالف
فيما ذكر يبدع بمخالفته ويفسق ايضا في بعضها
اي يحكم بانه مبتدع لاحداثه ما لم يقل به السلف
من الصحابة وتابعيهم وبانه فاسق ببعض مخالفاته
كان يقام عليه البرهان فيصر لاحتمال دليل يحكم
بفسقه بنا على وجوب اصابة الحق فيها اي في مواضع
الاختلاف في اصول الدين عينا وعدم تسويغ الاجتهاد
في مقابلته اي في مقابلة ما هو الحق عينا بخلاف الفروع
التي لم يجمع عليها فان الاجتهاد فيها سايغ وان قلنا بالمرجح
ان الحق فيها معين والمصيب فيها معين والمصيب منهما
واحد فههنا تفاصيل لما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه
واختلافات في مسايل منه لا يليق بهذا المختصر لطولها
ومنها ان المعتزلة الحقوا ايجاد الباري تعالى فعل العبد
فجعل

فجعله بعضهم كالجبائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم
غير قادر على مثله كالبلخي واتباعه وجعلوا العبد قادرا على
فعله فهو اثبات للشريك كقول المجوس فالايمان والكفر عندهم
من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لمعتقد
الامة على الابتهال الى الرب تعالى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم
الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق
النظر الثالث في حكم الايمان من قبوله الزيادة والنقص
ووصفه بانه مخلوق ودخول الاستثنا فيه وبقايه مع
النوم ونحوه وفيه مسايل اربع لهذه الاحكام المسالة
الاولى في قبوله الزيادة والنقص قال ابو حنيفة واصحابه
رحمهم الله تعالى لا يزيد الايمان ولا ينقص وهذا القول اختاره
من الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وذهب عامتهم
اي اكثر الاشاعرة الى زيادة الايمان ونقصانه قيل
والقايل الامام فخر الدين الرازي وغيره الخلاف مبني على
اخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه اي عدم اخذ
الطاعات في مفهومه فعلى الاول وهو اخذ الطاعات في مفهومه
على وجه الركنية كما تقدم نقله عن الخوارج او على وجه التكميل
كما هو مذهب المحدثين يزيد الايمان بزيادتها اي
الطاعات وينقص بنقصانها وعلى الثاني وهو عدم اخذ الطاعات
في مفهوم الايمان لا اي لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق
الجازم مع الاذعان اي القبول باطنا كما قدمناه وهذا
المفهوم لا يتغير بضم الطاعات ولا ضم المعاصي اليه وفيه
اي فيما تقرر من هذا البنا نظر بل قال بزيادته ونقصانه
كثير ممن صرح بانه مجرد التصديق لظواهر من الادلة كقوله
تعالى زادتهم ايمانا اي قوله تعالى في سورة الانفال واذا تليت
عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى في سورة التوبة فاما الذين
امنوا فزادتهم ايمانا ونحو قوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا
والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقواهم ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله
الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص
حتى يدخل صاحبه النار رواه ابو اسحاق الثعلبي في تفسيره

لاجماع صح
الخمسة صح
الى م
عات

من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن
اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر وقال اى
القائلون بان الايمان مجرد التصديق لا مانع عقلا من ذلك
اى من كون الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص فان قيل اليقين
الذى هو مضمون التصديق لكونه اخص من التصديق يتفاوت
قوة اى من جهة القوة فى نفسه فله فى القوة مراتب مبتدئة
من اجلى البديهيات ككون الواحد نصف الاثنين منتهية الى اخفى
النظريات القطعية التى منها كون العالم حادثا والذى اى
تفاوته قال السيد ابرهيم الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام
حين خوطب بقوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى
فطلب الترقى فى الايمان وسيأتى تأويل قول ابرهيم ولكن
ليطمئن قلبى عما قريب المقام وضوحا والحنفية ومنهم امام
الحرمين وغيره وهم بعض الاشاعرة لا يمنعون الزيادة
والنقصان باعتبار جهات هى اى تلك الجهات غير نفس
الذات اى ذات التصديق بل بتفاوته اى بسبب تفاوت
الايمان باعتبار تلك الجهات يتفاوت المؤمنون عند الحنفية
ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق ويروى عن
ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه قال اقول ايمانى كايمان جبرئيل
ولا اقول مثل ايمان جبرئيل لان المثلية تقتضى المساواة فى
كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه اى لا يقتضى ما ذكر من
المساواة فى كل الصفات بل يكفى له طلاقة المساواة فى بعضها
فلا احد يساوى بين ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة
والانبياء من كل وجه بل يتفاوت ايمان آحاد الناس وايمان
الملائكة والانبياء غير ان ذلك التفاوت هل هو بزيادة
ونقص فى نفس الذات اى ذات التصديق والاذعان القائم
بالقلب او هو تفاوت له بزيادة ونقص فى نفس الذات بل
بامور زائدة عليها فمنعوا اى الحنفية ومن وافقهم الاول وهو
التفاوت فى نفس الذات وقالوا ما يتخايل اى يظن من ان القطع
يتفاوت قوة اى من حيث القوة فى ذاته انما هو راجع الى
جلائه اى ظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم
بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه

كالجزم

كالجزم فى قولنا الواحد نصف الاثنين والاولى ان يقال كما
فى حكمنا بدل فى قولنا وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا
لوحظ هذا وهو ان العالم حادث كان سرعة الجزم فيه
ليس كالسرعة التى فى الآخر وهو ان الواحد نصف الاثنين خصوصا
مع عزوب النظر وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم
اى غيبته عن الذهن فيتخيل انه اى الجزم بان الواحد
نصف الاثنين اقوى وليس باقوى فى ذاته انما هو اجلى
عند العقل فنحن معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت
ماهية المشكك ونقول اذا الواقع على اشياء متفاوتة
فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية
لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف
جزءها ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون
التفاوت فى افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية
وبالتقدم والتأخر ولو سلمنا ان ما به التفاوت فى
افراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن فى الثلج بالنسبة
الى البياض الكائن فى العاج وقوله ماخوذ خبر ان لان
اى لو سلمنا ان ما به التفاوت فى البياض ماخوذ فى ماهية
البياض بالنسبة الى خصوص محل كالثلج لا نسلم ان ما هية
اليقين منه اى من المشكك الموصوف بما ذكر كذلك لعدم ما
اى دليل يوجبه اى يلزم عنه القول به ولو سلمنا ان ما به
اليقين يتفاوت لا نسلم انه يتفاوت بمقومات الماهية
اى اجزائها بل بعضها من الامور الخارجة عنها العارضة
لها كالالف للتكرار ونحوه وقد ذكروا اى الحنفية ومن فقهم
فى الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة انه
اى الايمان يتفاوت باشراق نوره اى بزيادة اشراقه
فى القلب وزيادة ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره
هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف فى المعنى بين
القائلين بقبوله الزيادة والنقصان لذلك اذ يرجع النزاع ع والنافين له
الى ان الشدة والقوة التى اتفقنا على ثبوت التفاوت
بها زيادة ونقصانا هل هى داخلة فى مقومات حقيقة
اليقين او خارجة عنها فقد اتفقنا معشر المثبتين لتفاوت

الايمان والمنافين له على ثبوت التفاوت في الايمان بامر
معين والخلاف في خصوص سببه اي نسبة ذلك الامر
المعين الى تلك الماهية بدخوله في مفهومها او خروجه
عنها لا عبرة به لانه ليس خلافا في نفس التفاوت وان
كان زيادة انشراحه في القلب عين زيادة القوة فالخلاف
ثابت ومن الخوارج اي الامور الخارجة عن ماهية الايمان
ما ذكره امام الحرمين حيث قال في الارشاد في جواب
سؤال النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه في
الايمان باستمراره تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من
مخامرة الشكوك يعني الامام باستمراره التصديق توالى
اشخاصه لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي اشخاصه
لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي اشخاصه لاستمرار
مشاهدة الدليل الموجب للتصديق واستمرار مشاهدة
الجلال والجمال بعين البصيرة بخلاف غيره النبي حيث يعرض
اي يغيب عنه ذلك تارة فلا يشهده ويحضر اخرى
فيشهده فيثبت للنبي وكاملي المؤمنين اعداد من الايمان
لا يثبت لبعضهم الا بعضها فيكون ايمانهم لذلك اكمل
فاستمرار حضور الجزم قد يخال اي يظن زيادة قوة
في ذاته الجزم وليس اياه اي وليس ذلك الاستمرار
زيادة قوة او اياه اي او ليس ان يكون زيادة قوة ولكن ليس
داخلا في حقيقة الايمان على ما ردناه اي ابنيا به
من التردد بين الذي ذكرناه انفا بقولنا
هو زيادة ونقص في نفس الذات او بامور زائدة
ونقص في نفس الذات اما عليها مع الكلام على ذلك وكل
هذا الذي ذكرناه من تاويل الزيادة ترد الظواهر
الناطقة بالزيادة من الاي التي سردنا عددا
منها فيما مر ومن الحديث الذي قدمناه وهو قول سيدنا
علي رضي الله تعالى لو كشف الغطا اي عن الامور الغيبية
من الحشر والنشر والحساب ونحوها بان شاهدتها
واقعة ما ازددت يقينا بها الظاهر بالرفع نعت لقوله
اي قول علي الذي هو ظاهر في تصور زيادته اي

التي يثبت بها اي بتلك الامور الخارجة التفاوت بالايمان م

في الارشاد صح

اي غيره م

بين ذاته صح

بسبب وضوحها م

اي اليقين لان قوله ما ازددت يقينا يؤذن بان
اليقين يقبل الزيادة ويرد الى الزيادة والمراد
رد ما نسميه من الزيادة بما قلنا اي بالمعنى الذي
قلنا وهو مما يحصل بامور خارجة عن مفهومات
الماهية منها ما ذكره امام الحرمين فقوله ومن ذلك
مبتدا خبره يرد مقدرا قبل قوله الى الزيادة دل عليه
يرد المذكور هذا الذي ذكرناه كما ذكرنا لكن ههنا
سؤال وجواب اشار اليهما المصنف بقوله وان
كان ظاهر ظاهر قول الخليل الى اخره حاصل السؤال
انه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق بدون القطع وعدم
التردد وظاهر قول السيد ابراهيم عليه الصلاة والسلام
حين قال تعالى له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
يقتضي عدم الاطمئنان قبل ذلك وهو ينافي القطع
وعدم التردد والخليل عليه الصلاة والسلام من
اعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به
قلبه بالايمان هذا تقرير السؤال واما الجواب
فاشار اليه بقوله احتيج وهو جواب لما اي لما كانت
هذه الظاهر لا يصح ان يراد احتيج الى تاويله
فقيل في تاويله الخطاب اي بقوله بلى ولكن ليطمئن
قلبي مع الملك حين قال له الملك اولم تؤمن فقال ما قال
ليطمئن قلبه بانه اي الملك المخاطب له جبريل والتامل
اليسير ينفيه اي ينفي هذا التاويل الذي يثبت
به بطلانه لان الاية مصرحة بان الخطاب لرب تعالى
وانه المخاطب لابراهيم وقيل في تاويله المراد في الاية
بقوله ليطمئن قلبي بزيادة الاطمئنان اي ليزداد
قلبي طمانينة ويرجع الكلام في معنى زيادة ترد يجي فيه
ما تقدم من ان الزيادة في ذات الايمان او بامور
خارجة على ما عرفت تقريره وقيل في تاويله
طلب السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم حصول القطع
بالاحيا بطريق اخر وهو البديهي الذي يراهنه
بسبب وضوح الاحساس به اي بالاحيا وهذا تاويل

الي الزياده صح

حسن ولكنه لا يفيد في محل النزاع لاحد من الفريقين
لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص اوله يزيد
ولا ينقص ولا دلالة على هذا التاويل لا تفيد اثبات
ذلك ولا نفيه وحاصله اي حاصل هذا التاويل
انه لما قطع السيد ابرهيم صلى الله عليه وسلم بذلك
اي بالقدرة على احياء الموتى عن موجبه بكسر الجيم
اي الدليل الموجب للقطع اشتاق الى مشاهدة
كيفية هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته ومن يضرب المثل
لن لك مثلا بقول لمن قطع بوجود دمشق وما فيها
من جنة جمع جنان جمع جنة اي من بساتين كثيرة
يانعة اي ذات ثمار نضيجة وانهار جارية فنازعته
نفسه في رؤيتها والاتمتاع بمشاهدتها اي طلبت
منه ذلك فانها اي النفس له تسكن عن ذلك الطلب
وتطمئن حتى تحصل مناها اي ما تمنته من المشاهدة
وكذا شانها اي النفس في كل مطلوب لها مع العلم بوجوده
فليس تلك المنازعة والطلب لتحصيل القطع بوجود دمشق
اذ الغرض ثبوته وهذا التاويل يشير الى ان
المطلوب بقول ابرهيم صلى الله عليه وسلم ولكن
ليطمئن قلبي هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية
الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه
ابن عبد السلام في جواب السؤال او المطلوب سكونه
بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة العلم البديهي
بعد العلم النظري والله سبحانه اعلم المسئلة
الثانية في وصف الايمان بانه مخلوق لمشايخ
الحنفية خلاف في ان الايمان مخلوق او غير مخلوق
والاول وهو القول بان الايمان مخلوق محكي عن
اهل سمرقند من مشايخ الحنفية والثاني وهو
القول بان الايمان غير مخلوق محكي عن البخاريين
منهم وهذا الخلاف صدر بعد اتفاقهم يعني اتفاق بعض
على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض
مشايخ بخارى المدينة المعروفة بما وراء النهر كابي

كابن الفضل والشيخ اسمعيل ابن الحسين الزاهد وتبعهم
ائمة فرغانة بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد
الالف نون وهاء بلدة وراء الشاش والشاش مدينة وراء
سيحون وجيحون من اعمال سمرقند فكفروا اي حكموا بكفر
من قال بخلق الايمان اي بان الايمان مخلوق والزموا
عليه اي على القول بخلق الايمان غير مخلوق خلق كلام الله
ورددوه اي القول بان الايمان غير مخلوق عن نوح ابن
ابي مريم عن ابي حنيفة ونوح عند اهل الحديث غير معتمد
وقال هؤلاء في توجيه كون الايمان غير مخلوق
الايمان امر حاصل من الله تعالى للعبد لانه تعالى قال بكلامه
الذي غير مخلوق فاعلم انه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول
فيكون المتكلم به اي بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول
الله قد قام به ما ليس مخلوق كما ان من قرأ القرآن
قرأ كلام الله الذي ليس بمخلوق لانه اي الشان
يقرأه ما نظمه الغير اي لفظ نظمه الغير من خطبة
او شعر لا ينقطع بتلك القراءة النسبة اي نسبة ذلك النظم
المقرو اليه اي الى الناظم خطبة كانت وغيرها بل يقال
قال فلان خطبة فلان او قال شعره فتنسب الخطبة الى
منشئها والشعر الى ناظمه ويقال لمن تكلم بكلام جميع مثلا
ولم ينسبه لقائله هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان
اي الذي تكلم به اولا مع انه اي قائله الثاني هو المتكلم
به الان قال بعضهم اي بعض من تمسك بما ذكر للقول بان
الايمان غير مخلوق يقال فلان تلى كلام فلان اذا قرأ
منظومه الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على
كلام الله تعالى يصير قاريا كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا
لان تلاوة الكلام لا تكون الا هكذا اي بان يقرأ المنظوم
الدال على كلامه هذا الذي ذكرناه في توجيه القول بان
الايمان غير مخلوق هو غاية متمسكهم وجعلهم مشايخ سمر
قند اي نسب مشايخ سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن
تبعهم الى الجهل اذ الايمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق
الجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل من افعال العباد و

فعال

العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنة وقد ذكروا
يعني الحنفية البخاريين وغيرهم في الفقه ما هو لزام لهم
ببطلان متمسكهم وهو أن مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن
الرحيم إلى آخر الفاتحة إذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز
للجنب قراءته وهو أي الجنب ممنوع من قراءة القرآن فظهر
بهذا الذي ذكروه في الفقه أن ما وافق لفظه لفظ القرآن ن
إذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى
فبطل ما تمسكوا به ولا دلالة وجه آخر وهو أنه يلزم أيضا
كون كل ذكر لله من القائل بسبحان الله والحمد لله ونحوهما
بل كل متكلم في أي غرض وإن لم يوافق كلامه نظم القرآن
إلا في أجزاء منه قد قام به هذا خبر كون أي يلزم على
ما ذكرتم كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به ما ليس بمخلوق
من معاني كلام الله تعالى وذلك مما لا يقوله ذو لب إذ ما
من تلك الأجزاء ما أي جزء يطابق المعنى القائم بذاته
تعالى إذ قرآن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها وقع في القرآن
فإن كان قيام ما ليس بمخلوق به أي بالمتكلم لغرض من الأغراض
باعتبار موافقته لفظ القرآن فلا تخصوا الإيمان بل كل متكلم لفظه صح
يلزم قيام ما ليس بمخلوق به كما قلتم وإن كان قيام ما ليس
بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم
مدعاهم من كون الإيمان غير مخلوق فإن المتلفظ بالشهادتين
إقرارا لأجل الإقرار بالتصديق أو حال كون تلفظه
إقرارا ~~دالا~~ بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن إنما
قصد الإقرار بالتصديق ونص كلام أبي حنيفة رضي الله
عنه في الوصية صريح في خلق الإيمان وليس المراد بالوصية
التي كتبها لعثمان البتي بفتح الموحدة وتشديد المثناة
فقيه البصرة في الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي
كتبها لأصحابه في مرض موته حين سألوه أن يوصيهم
وصية على طريق أهل السنة والجماعة حيث قال في هذه
الوصية نقر بأن العبد مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته
مخلوق انتهى قال المصنف ثم نقول الذي نعتقده أن
القائم بقارئ القرآن كله بالرفع مبتدأ حادث خبره

مطلب القائم بقارئ القرآن كله حادث

خبره والجملة خبر إن وإنما حكمنا بأن ما يقوم به حادث
لأن القائم به إن كان مجرد التلفظ وهو المعنى المصدري
أو الملفوظ وهو المعنى الحاصل بالمصدر بأن كان
غير متدبر لما يتلو أصلا وإنما يجري لسانه في محفوظه
حال كونه أي القارئ غير واع لما يقول أصلا ولا لمعناه
معناه فظاهر أن ما قام به حادث إذ الأول وهو التلفظ
المراد به معناه المصدري أمر اعتباري لا حقيقي ولا اعتباري
حادث لأنه مسبوق بما يعتبر به والثاني وهو الملفوظ معلوم
كون العدم سابقا عليه ولاحقا له وكل ما سبقه العدم فهو
حادث وكل ما لحقه العدم كذلك لأن ما ثبت قدمه استحال
عدمه كما مر أول الكتاب وإن كان القارئ متدبرا لما
يتلو فإنما يحدث في نفسه صور معاني النظم أي نظم القرآن
وغايتها أن يدل على المعنى القائم بذات الله تعالى للقطع بأنها
أي الصور الحادثة في نفس القارئ المتدبر بسبب غير المعنى
القائم بذاته تعالى إذ هو متصور انفكاك ذلك المعنى القائم بالذات
المقدسة عن الذات ثم شتان أي افترق ما بين الصفتين
في النوع لأن كلا منهما من نوع سوى النوع الآخر فإن
القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول لفعل القارئ صفة
الكلام النفسي فقوله الذي في محل نصب نعت القائم وقوله
صفة الكلام خبره والقائم بنفس القارئ هو صفة العلم
بتلك المعاني المنظمة لا صفة الكلام أرأيت قارئ قوله أقيموا
الصلاة هل قام بنفسه طلبها أي الصلاة أو إقامتها أي الإتيان ن
بها في وقتها لا خلل في كونها كلامه لا شك في أنه لم يقم به
طلبها من المكلفين إنما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من
المكلفين وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره أي أمر ذلك
الغير ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم بأن
ذلك الغير أمر ونهى أو خبر فإن قيل فكيف قال أهل السنة
القراءة حادثة يعني بالقراءة أصوات القارئ المكتسبة له
ولذا أي ولكونها حادثة مكتسبة يؤمر بها أي بإيجادها تارة
كما في الصلاة أمر إيجاب كقراءة الفاتحة أو أمر ندب كالسورة
معها وينهى عنها أخرى كما في حالتي الجنابة والحيض وكذا

الكتابة وهي ايجاد الكاتب صور الحروف وتاليفها حادثة ولذا
يوصف بها تارة كما في كتابة المصاحف للتطهير وينهى عنها
اخرى كما في حالتي الجنابة والحيض والمقرو بالالسنة المكتوب
في المصاحف المسموع بالاسماع المحفوظ في الصدور وهذا هو
الذي قاله اهل السنة من انه محفوظ في الصدور يقتضي
تمامه اي المعنى القديم بنفس الانسان لان المحفوظ موضع
في القلب الذي هو محل الفهم والتعقل فالجواب انه اي ان هذا
الذي قاله اهل السنة ظاهر فيما ذكرت ايها السائل من قيام
المعنى القديم بنفس الانسان غير انهم لم يريدوا هذا الظاهر
بل تساهلوا في هذا اللفظ الذي عبروا به وصرحوا بتساهلهم
اي بما يدل على تساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام الذي ذكروه
اي اتبعوه بقولهم ليس المقرو المكتوب المسموع المحفوظ
حالا في لسان ولا في قلب ولا في مصحف لان المراد اي بقولهم
المقرو المعلوم بالقراءة وبقولهم المكتوب في المصاحف المحفوظ
من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من الالفاظ المسموعة وهذا
اي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف تصريح منهم
ان المعنى المعلوم المفهوم ليس حالا في القلب وانما الحال فيه
نفس فهمه ونفس العلم به اما ما هو متعلق العلم والفهم
فليس حالا فيه ومتعلق العلم والفهم هو القديم بل قد منع
بعضهم اي بعض اهل السنة انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلامه
تعالى في لسان او قلب او مصحف وان اريد به حال اطلاقه الكلام
اللفظي رعاية للادب لئلا يسبق الى الوهم ارادة النفسي القديم
وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد
ذلك امور الاول ان قوله لمشايخ الحنفية خلاف الى اخره
يوذن بان الخلاف في المسئلة غير معروف لغير الحنفية وليس
كذلك فقد حكى الاشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة املاها
في هذه المسئلة ورويناها عنه بطريق متصلة اليه عاقبها
من اجازته وعبارته ممن ذهب الى انه يعني الايمان مخلوق
حارث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
العزيز المكي وغيرهم من اهل النظر ثم قال وذكر عن احمد بن حنبل
وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون ان الايمان غير مخلوف

المفهوم م

الوجه الثاني في ان الاشعري [illegible]
ما لا [illegible] ان الايمان غير مخلوق م

١١٧

مخلوف ووجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان في قول من قال
ان الايمان مخلوف ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله
تعالى لان من اسمائه تعالى الحسنى المومن كما نطق به
الكتاب العزيز وايمانه هو تصديقه في الازل بكلامه
القديم واخباره الازلي بوحدانيته كما دل عليه قوله
تعالى اني انا الله لا اله الا انا ولا يقال ان تصديقه
تعالى محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر
الثالث انه لا يتحقق في هذه المسئلة عند التامل
محل خلاف لان الكلام ان كان في الايمان المكلف به
فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة اسباب محصله المخلوق
فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا وان اريد الايمان
الذي دل عليه اسمه تعالى المومن فهو من صفاته تعالى
بمعنى انه لا اله الا هو وقوله اني انا الله لا اله الا انا
فلا يتجه لاهل السنة خلاف في انه قديم واما ان
اريد تصديقه رسله باظهار المعجزات على ايديهم
فهو من صفات الافعال وقد علم الخلاف فيها بين
الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهارها يدل
على انه صدقهم بكلامه في ادعاء الرسالة كما
دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت نفي الخلاف
في اطلاق قول القائل الايمان مخلوق مريد بالايمان
المعنى اللغوي التصديق بالايمان الذي هو وصف
لله سبحانه وبالايمان الذي هو وصف المخلوق مكلف
به ويكون قول القائل بجواز اطلاق ان الايمان مخلوق
انما يتم فالايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه
المتبادر من اطلاقه في لسان اهل الشرع واحتمال
ارادة ما يصدق به وبغيره بعيد جدا والقائل
بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان على الايمان
الذي هو وصف لله تعالى وان الاطلاق يوهم القول
بانه مخلوق وهو خطا وضلال فقد تحقق ما هو محل
النزاع قلنا ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الايمان
انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه

ف

وتحقيقنا لهذا المحل على هذا الوجه من النفائس والحمد لله وحده
المسئلة الثالثة اختلف في جواز ادخال الاستثنا
في الايمان بان يقال انا مؤمن ان شاء الله فمنعه الاكثرون
منهم ابو حنيفة واصحابه قالوا وانما يقال انا مؤمن
حقا واجازه كثير من العلماء منهم الشافعي واصحابه
وهذا النقل عن الاكثر في الكثير تبع فيه المصنف شرح
المقاصد وهو معارض بان شيخ الاسلام ابا الحسن
السبكي نقل في كتاب له مفردة على هذه المسئلة ان القول
بدخول الاستثنا هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين
الاشاعرة والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري
انتهى ولا خلاف بينهم اي بين القائلين بدخول الاستثنا
والقائلين بمنعه في انه لا يقال انا مؤمن ان شاء الله
للشك في ثبوته اي الايمان للحال اي حال التكلم بالاستثنا
المذكور والا اي ولا يكن ذلك بان كان الاستثنا
للشك كان الايمان منتفيا لان الشك في ثبوته في الحال
كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير ان بقاه
الى الوفاة عليه وهو مسمى بايمان الموافاة اي الذي
يوافي العبد عليه اي يأتي متصفا به اخر حياته
واول منازل اخرته غير معلوم له ولما كان ذلك
يعني ايمان الموافاة هو المعتبر في النجاة كان هو
الملحوظ عند المتكلم بقوله انا مؤمن ان شاء الله
فمربطه اي الايمان الذي تفوه انا مؤمن بالمشيئة وهو
اي ايمان الموافاة امر مستقبل فالاستثنا فيه اتباع
لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
الا ان يشاء الله فلا يجوز لوجوب تركه الا انه
اي الشان لما كان ظاهر التركيب في قول القائل
انا مؤمن ان شاء الله الاخبار بقيام الايمان به في الحال
وقرانه بالنصب عطفا على قوله الاخبار اي كان
ظاهر التركيب امرين الاخبار المذكور واقتران كلمة
الاستثنا به اي بالاخبار بقيام الايمان به في الحال كان

كان تركه اي ترك الاستثنا ابعد عن التهمة بعدم
الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه
واجبا لذلك ولما كان هذا انما يتمشى عند
اطلاق اللفظ دون قصد الى الايمان الموافاة
المقتضي للتبرك بالمشيئة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم
في الحال اما من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه
لمنعه اشار الى الجواب عن هذا بقوله واما
من علم قصده ايمان الموافاة وانه انما استثنى تبركا
خوفا من سوء الخاتمة فربما تعتاد النفس اي نفس من
يأتي بالاستثنا المذكور التردد في الايمان في الحال
لكثرة اشعارها اي اشعار النفس بواسطة كلمة
الاستثنا بترددها اي النفس في ثبوت الايمان
واستمرار هذه اي كثرة اشعار النفس بالتردد
في ثبوت الايمان واستمراره مفسدة اذ قد يجر الى وجوده
اي التردد في الثبوت والاستمرار اخر الحياة الاعتياد
فاعل يجر به اي بذلك التردد خصوصا والشيطان
متشمر اي منقطع مجرد نفسه بكلها اي بسببك ساع في
هلاكك يا ابن آدم لا شغل له سواك فيجب حينئذ تركه
اي الاستثنا المؤدي الى هذه المفسدة وان نحن نحن
بان لا اشعار اللفظ في نفسه انما هو باعتبار التعلق
وهو خلاف المفروض اذ الغرض قصد التبرك لاجل
ايمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وبالله التوفيق
المسئلة الرابعة الايمان باق حكما مع النوم ومع
الغفلة ومع الغشية اي الاغماء ومع الموت وان
كان كل منها اي من هذه الحالات الاربع ينافي
التصديق مطلقا حقيقة تنافيا للايمان لانه تصديق
خاص وينافي المعرفة كذلك وهذا بالنظر
الى تفسير الايمان بالمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء
حكمهما اي التصديق والمعرفة الى ان يقصد صاحب
التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما اي
باكتساب امر حكم الشرع بمنافاته لهما على ما عرفت

بق

فيما سبق فيرتفع بهذا الاكتساب ذلك الحكم الذي حكم
الشرع ببقائه خلافا للمعتزلة في توهمهم ان النوم والموت
يضادان المعرفة اي فلا يوصف النائم ولا الميت
بانه مؤمن وفي عبارة المصنف هنا نظر من وجهين
احدهما انه جعل خلاف المعتزلة في ان النوم والموت
يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم
اهل السنة مثل ذلك فلا يتحصل من كلامه ما هو محل
خلاف الثاني ان ما اقتضاه كلامه من ان
المعتزلة قائلون بسلب الايمان عن النائم والميت
مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم وهو انهم
انما اوردوا ذلك الزاما لمن قال ان الايمان هو
التصديق فقط مع دعواهم الاجماع على وصف النائم
ونحوه بالايمان وعبارة المواقف عنهم انهم قالوا
لو كان الايمان هو التصديق لما كان المؤمن مؤمنا
حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل
حين غفلته وانه خلاف الاجماع ثم ذكر في المواقف
جواب اهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من
آمن في الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه
بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا اي
وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم اي على
المعتزلة مثله في الاعمال ايضا لانها عندهم من الايمان
والنائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان
فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم الا باثبات الحكمي
كالمحقق انتهى وقد استدل المصنف بقياس
وصف الايمان على وصف النبوة فقال وان قلنا
ان النبوة من الانباء والنبي بهمز ودونه معناه المنبي
عن الله تعالى وهو بدون الهمزة مخفف من المهموز بقلب
الهمزة والادغام فلا شك انه اي النبي ليس منبئا
في حال النوم ولا مبلغا في حال السكون والموت مع
ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه
اي عن الله تعالى الا مرة واحدة ولا يرتاب في ذلك

م

بلغ مقابلة

١١٥

من له ادنى مسكة وايضا الاتفاق واقع على ان
حكم النكاح وحكم ساير العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول
الذي هو مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك وكاجرينا
نحن فيه من الايمان اليه اي الى بقاء الحكم امس اي اكد
لان عصمة الدم والمال منوطة به واما ان كانت النبوة
بدون همز ماخوذة من النبوة بدون همز بفتح النون وسكون
الموحدة بمعنى الرفعة لكون معناها مرتبة من مراتب القرب ٢
المعنوي وهو قرب المنزلة عند الله تعالى خاصة نعت
ثان وجملة يقترن بها في موضع النعت الثالث اي موصوفة
بانه يقترن بها ~~في موضع النعت~~ ايجاب التبليغ عن الله تعالى
عما اوحي اليه بذلك اي بان يبلغ عن الله اجلالا مفعول
لاجله متعلق بايجاب التبليغ والمعنى ان ايجاب التبليغ للاجلال ل
لمن حمله الله تعالى ذلك التبليغ وكلفه القيام باعبايه فهي
اي النبوة بهذا المعنى بعينها باقية ابدا وصفا للروح
اذ الروح لا تفنى بفنا البدن والله اعلم قال المصنف
رحمه الله تعالى ولنختم هذا الكتاب بايضاح عقيدة
اهل السنة والجماعة بان نذكر اجمالا ما تقدم تفصيل
معظمه فان في ذكر الجمل بايجاز بعد ذكر التفاصيل جمعا
لمتفرقها يحصل به مزيد ايضاح للمقصود بواسطة
قرب استحضارها وهي اي عقيدة اهل السنة انه
اي الرب تعالى واحد بمعنى انه يستحيل عليه قبول الانقسام م
ولا ند له يشبهه ولا يشبه به في ذات ولا في صفة ولا في
فعل لا شريك له في الالوهية وهي استحقاق العبادة
منفرد بخلق الذوات بصفاتها وخلق افعالها فلا خالق
سواه سبحانه ومنفرد بالقدم بذاته وبصفاته الذاتية
فلا ابتداء لوجوده ولا قديم ولا بصفة سواه سبحانه وكذا بذاته
صفاته الفعلية فهي قديمة عند الحنفية من عهد الامام
ابي منصور على ما مر كونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل
وجود المخلوق ورازق قبل وجود المرزوق ومعنى ان هذا اي هو
الوصف ثابت له في الازل والاشعرية يردون ذلك الى
صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتية من حياة

بلغ مقابلة

والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فقد ساقها
المصنف مع تفصيلها فقال وصفات ذاته وهو مبتدأ
خبره قوله حياته وما عطف عليها اي هي حياته وعلمه الى
اخرها والحياة صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها وحياته
تعالى بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوقين
وعلمه تعالى وهو صفة بها انكشاف الاشياء بلا ارتسام لصورها
في قلب وله دماغ لتعاليه سبحانه عن التاثر بارتسام الصور
وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق بكل جزء كان
اي وجد في الخارج او هو كائن قبل كونه اي وجوده الخارجي
من حركة كل شعرة ونحوها كالذرة والهباء وسكونها بناء
الجزئيات التي هي متعلق العلم عند اهل السنة بعلم
واحد لان كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وانما
التكثر في التعلقات والمتعلقات لم يتجدد له سبحانه علم
بحسب تجدد المعلومات كعلوم المخلوقين وقدرته بالرفع
عطفا على حياته ايضا على كل الممكنات وارادته وقد سبق
تعريفها ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له
ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه
وامره وكل من المحبة والرضى وهما بمعنى اخص من الارادة
والمشية وهما بمعنى اذ كل من الرضى والمحبة هو الارادة
من غير اعتراض والامر كلام نفسي والمعاصي بارادته تعالى
لا بمحبته ورضاه وامره قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال
ان الله لا يامر بالفحشاء وانه لا يحب الفساد والكل اي
كل الكائنات من الطاعات والمعاصي وغيرهما بقضائه
وقدره تعالى بلا جبر منه فله الحجة في الافعال التكليفية
والقضاء عند الاشاعرة كما قدمناه عن شرح المواقف هو
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها وافعالها وكما مر في التنبيه عن
القشيري وقد مر ان معنى قضائه تعالى علمه ازلا بالاشياء
على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق
العلم وسمعه بالرفع عطفا ايضا على حياته بلا اصماخ

مطلب تعريف القضاء والقدر

لكل

لكل خفي كوقع ارجل النملة على الاجسام اللينة وكلام
النفس فانه تعالى يسمع كلامنا ونحوه وبصره بالرفع عطفا
كما مر بلا حدقة يقلبها تعالى رب العالمين عن
ذلك اي عن الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات ت
المخلوقين لكل موجود متعلق بقوله وبصره فهو متعلق
بكل موجود قديم او حادث جليل او دقيق كارجل
النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء
ولخفايا السرائر متكلم بالرفع خبر ثالث لان
اي انه تعالى واحد منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه
خبر مبتدأ محذوف اي هو متكلم بكلام قائم بنفسه
ازلا وابدا نافي للآفة والسكوت والمراد ان كلامه
تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة
للمخلوق من الآفة المسماة بالخرس الباطني وهو عدم
اقتداره على ارادة الكلام في النفس ومن السكوت
الباطني الذي هو ترك الارادة مع القدرة عليها ليس بصوت ت
ولا حرف لان الحروف والاصوات اعراض حادثة
وهو سبحانه لا تقوم الحوادث به لانه لو جاز قيام الحادث
به لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك
الحادث بضده الحادث لا ولانه وتقابلته هو فلا
يصح عليه حركة ولا سكون لانهما من صفات الاجسام
وهو تعالى منزه عن الجسمانية كما مر اول الكتاب ولا يحل
تعالى في شيء لا بذاته ولا صفاته اما ذاته فلان
الحلول هو الحصول في الحيز تبعا وقد مر اول الكتاب
تنزيهه تعالى عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب
الذاتي لافتقار الحال الى المحل واما صفاته فلان
الانتقال من صفات الذوات بل الاجسام وليست صفاته
من قبيل الاعراض لان الاعراض حادثة وهو تعالى منزه
عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه ولا غيره اي وليست
صفاته عين ذاته ولا غير ذاته اما انها ليست عين الذات
فظاهر واما انها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا
ما ينفك احدهما عن الآخر فيوجد عند عدم احد

مطلب ليست صفاته عين ذاته ولا غيرها

سبحانه العالم باختياره خلافا للفلاسفة في توهمهم
بالايجاب الذاتي من غير غرض له تعالى في احداثه هو
اي ذلك الغرض استكمال اي طلب حصول كماله زايد
على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له بايجاد ما يوجد
ولا مما اوجده من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه
باسمائه وصفات ذاته لا ضد له ولا مشابهة في ذا
ته ولا في صفة ولا في فعل ولا حد له سبحانه لا بمعنى
المعرف المحتوي على اجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية
فعلى الاول عطف قوله ولا نهاية له عطف على مباين
وعلى الثاني عطف على مباين وعلى الثاني عطف تفسير
وعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على عام ولا صورة
لان الصورة من صفات المركبات والهيئات والصورة
من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر انه تعالى
واحد منزه عن الجسمية وصفاتها يستحيل عليه سبحانه
سمات النقص كالجهل والكذب بل يستحيل عليه كل صفة
لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من صفات الا له صفة
كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان وقد
مر هذا التنزيه مع ادلته اول الكتاب لا يكون
في ملكوته تعالى الا ما يشاء من خير وشر ونفع وضر
وربح وخسر بل لا تقع لحظة ناظر ولا فلتة خاطر
الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه الى شيء هو الغني
مطلقا قال تعالى والله الغني وانتم الفقراء فكل موجود
فقير اليه تعالى في وجوده وبقائه وسائر ما عداه
بر وانه تعالى حليم باللام ويناسبه ما بعده او
حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز
خلق ما خلق على وفق الحكمة تتضمن مصالح دنيويه
او دينيه وامر بما امر على وفق الحكمة كذلك ونهى
عما نهى عنه كذلك عفو يمحو اثر العصيان ويكفره
بالاحسان غفور للكباير لمن شاء فمن مات مصرا
على الكباير خلافا للمعتزلة واصل الغفر لغة الستر
والمراد هنا ستر ما ينبغي ظهوره من العبد محمودا فا

والغفران بشفاعة من شاء تعالى ان يشفع من نبي
او ولي او لا بشفاعة بل برحمته تعالى الا الكفرة فانهم
مخلدون في النار قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمؤمنون مخلدون
في الجنة بعد دخولهم اياها ابتداء من غير عذاب
يسبق او في عاقبة امرهم اذا دخلوا النار بجرائمهم
فانهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث
المتواترة المعنى ولا تبيد اي لا تفنى الجنة ولا النار
كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما
ابدا ولا تموت الحور العين عند ابي حنيفة بل هن
داخلات فيمن استثنى الله تعالى بقوله الا من شاء الله وهما
اي الجنة والنار مخلوقتان الان كما مر مع دليله ويراه
المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة
بين الرائي والمرئي كما مر مع الاستدلال له وانه
تعالى ارسل رسلا مبشرين ومنذرين اولهم ادم
صلى الله عليه وسلم ارسل الى بنيه يعلمهم الشرائع واما
ما في حديث الشفاعة من قول المستشفعين لنوح
عليه الصلاة والسلام انت اول الرسل فالمراد الى
قوم كفار واكرمهم اي الرسل عليه تعالى هو خاتمهم
محمد صلى الله عليه وسلم الذي لا نبي بعده وانزل
عطف على ارسل كتبا على بعض انبيائه بين فيها امره
ونهيه ووعده ووعيده آخرها نزولا القرآن
وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت
في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان القرآن
افضلها والا فالكلام النفسي واحد لا يتصور فيه تفاضل
وما ورد في تفضيل بعض السور والآي فمعناه ان قراءته
افضل لما انه انفع للمتدبر العامل به او لان ذكر الله تعالى
فيه اكثر واشار بقوله آخرها القرآن الى انه ناسخ لها
تلاوة وكتابة وناسخ لبعض احكامها وانه تعالى يحيي الموتى
فيبعثهم باجسامهم وانه لا يجب عليه سبحانه شيء كما مر
كلام الامرين مع دليله ويجب على المكلفين من خليقته محبته

الاختيارية المكتسبة بالنظر في تمامه بالايجاد والامداد بالخلق
بالتفاصيل للحواس وغيرها مما خلق لنفعهم وتجب شكره
على المكلفين من خلقه وان سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب
والميزان والحوض والصراط كل منها حق كما مر مفصلا
واشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى بن مريم
عليه الصلاة والسلام من السماء وخروج ياجوج
وماجوج وخروج الدابة كما في سورة النمل وفي جامع
الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى
فتجلو وجه المؤمن وتختم انف الكافر الحديث وطلوع
الشمس من مغربها كل منها حق وردت به النصوص الصحيحة
الصريحة وان الخليفة الحق بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والتفضيل بينهم على هذا الترتيب
كما مر ذلك كله موضحا في محله والله بالنصب سبحانه
نسأله من عظيم جوده وكبير منه اي جوده العظيم وانعامه
الكبير وفضله ان يتوفانا على يقين ذلك كله مسلمين انه
سبحانه ذو الفضل العظيم والطول العميم وهو سبحانه
حسبنا اي محسبنا وكافينا وهو سبحانه نعم الوكيل ولا
حول اي لا احتيال ولا طاقة ولا قوة الا بالله العلي العظيم
انتهى الكتاب وصلى الله على خير الخلق
والال معه والاصحاب
وسلم تسليما كثيرا
الى يوم الحساب
م

كتاب شرح صغرى الصغرى في
علم التوحيد للشيخ الامام
العالم العلامة القطب الفرد
سيدى ابى عبد الله محمد
ابن يوسف السنوسى
الحسنى نفعه الله
برحمته
امين
م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انعم علينا بالايمان والاسلام وهدانا بنبينا ومولانا
محمد عليه الصلاة والسلام فبين للناس معرفة مولانا العظيم
على وجه التمام وبلغ لهم عن الله تعالى الحلال والحرام وساير
الاحكام وخص صلى الله عليه وسلم فى جميع ذلك بجوامع الكلم
وتيسير المعانى للاعلام والافهام اما بعد فقد وضعت
جملة مختصرة فيما يجب على المكلف اعتقاده فى حق الله تعالى
وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام على وجه يخرج به المكلف
من ظلمات الجهل والتقليد فاردت ان اتبعها بشرح مختصر
يكشف عن معانيها كل لبس وتعقيد والله تعالى اسال ان ينفع
به انه ولى التوفيق والتسديد الحمد لله بدا بالحمد اقتدا
بالكتاب العزيز وامتثالا لما رغب فيه المصطفى صلى الله عليه
وسلم حيث قال كل امر ذى بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو ابتر
ويروى اجذم ويروى اقطع وكلها على طريق التشبيه البليغ
بالابتر والاجذم والاقطع فى العيب المنفر وعدم التمام ومعنى
الحمد لله المدح على الحقيقة بكل كمال لله لان الكمال اما قديم فهو
وصفه واما حادث فهو فعله فالكل اذًا له فلا يستحق المدح اذن
على الحقيقة سواه وحكم هذا الحمد الوجوب مرة فى العمر كالحج وكلمتى
الشهادة والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تسليما
كثيرا رب العالمين اصل التربية نقل الشئ من امر الى اخر حتى
يصل الى غاية ارادها المربى ثم نقل الى المالك والمصلح للزوم التربية
لهما غالبا والعالمين جمع سلامة للعالم على غير قياس والعالم فى
اللغة كل نوع او جنس فيه علامة يمتاز بها عن ساير الانواع

والاجناس

والاجناس الحادثة فيقال فى الانواع عالم الانسان وعالم الطير و
عالم الخيل ويقال فى الاجناس عالم الحيوان وعالم الاجسام وعالم
النبات ويحتمل ان تكون المناسبة فى تسمية النوع والجنس
بالعالم ان لهما من الفصول والخواص ما يعلمان به ونقله
المتكلمون الى كل حادث والمناسبة فى هذه التسمية ان كل حادث
فيه علامة تميزه عن موجده المولى القديم حتى لا يلتبس به
اصلا ولهذا رد مولانا جل وعلا على الضالين الذين جعلوا له
شركا من الحوادث فقال تعالى وجعلوا لله شركا قل سموهم اى اذكروا
اوصافهم حتى ينظر افيها ما يصلح للالوهية ام لا ويحتمل ان
تكون المناسبة ان كل حادث يحصل العلم للناظر فيه بما يجب
للمولى العظيم من علي الصفات وينزهه عن سمات المحدثات
ولهذا قال جل من قايل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولى الالباب وقال جل وعلا اولم ينظروا فى ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شى والاى فى ذلك كثيرة
فالمناسبة الاولى فى وضع اللغة والاصطلاح تقتضى ان العالم
ماخوذ من العلامة والمناسبة الثانية تقتضى انه ماخوذ من
العلم وذكر هذا الوصف وهو رب العالمين بعد الحمد لله تشبيه
البرهان بعد الدعوى لانه لما ادعى فى الجملة الاولى ان كل كمال فهو
لله تعالى وحده لا يمدح عليه فى الحقيقة سواه وقد عرفت
ان الكمال اما قديم واما حادث اتى بما دل على ان كلا الكمالين له
تعالى بمعنى ان الاول وصفه والثانى فعله والدليل على ذلك العوالم
لانه قد قام البرهان القطعى على حدوثها من جهة تغيرها الذى
آذنت به التربية الماخوذة من لفظ رب ومن جهة

احتياجها الى المخصص في اختصاصها ببعض ما تقبله من مقدار
وصفة وغيرهما وقد اشعر ايضا بالاحتياج الى المخصص الاتيان
بالجمع في العالمين لانه موذن بالاختلاف في المقادير والصفات
والازمنة والامكنة مع قبول كل مقدار غيره وصفته وزمانه
ومكانه فلو وقع ذلك من غير فاعل لزم الجمع بين متنافيين
وهو مساواة احد الامرين لصاحبه ورجحانه عليه بلا سبب
وذلك معلوم الاستحالة فاذا هذا الوصف وهو رب العالمين
موذن بحدوث جميع العوالم من جهة المضاف لاشعاره بعموم
التربية للعوالم المستلزمة التغير في جميعها وهو دليل على
الحدوث والافتقار للمحدث ومن جهة المضاف اليه لاشعاره
بسبب جمعيته وعمومه باختلاف اصناف العوالم وانواعها
واجناسها في مقاديرها وصفاتها وازمنتها وامكنتها وجهاتها
مع قبول مادة كل واحد منها المحصل لغيره وذلك يستلزم
حدوثها وافتقارها الى المخصص ولما كان الاحداث والايجاد
موقوفين على كمال الوهية الموجد واتصافه بوجوب الوجود
والقدم والبقا والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية
والحياة وعموم القدرة والارادة لجميع الممكنات وعموم العلم
بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات لزم ان كل حادث
يدل على وجوب هذه الكمالات لمولانا جل وعلا وبالجملة فالعوالم
بعد ان تقرر وجوب حدوثها وافتقارها الى مولانا جل وعلا
شهدت بان كل كمال قديم هو وصفه تعالى لتوقف حدوثها
على اتصاف مولانا جل وعلا بذلك الكمال وشهدت بان كل
كمال حادث هو فعله لما شهدت به من وجوب الوحدانية

لمولانا

لمولانا جل وعلا فقد شهدت اذن بان المدح بكل كمال قديم او حادث
انما هو لمولانا جل وعلا وهو معنى الحمد لله وهذا التقرير يعرفك
ان تعقيب جملة الحمد لله في سورة الفاتحة بالوصف برب
العالمين هو في غاية الحسن والايجاز وبالله تعالى التوفيق
والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وامام
المرسلين لا شك ان اعلى الكمالات الحادثة كلها وادومها
كمال الفوز برضى مولانا جل وعلا والسلامة من غضبه وقد
جعل الله سبحانه وتعالى بفضله نبينا وسيدنا ومولانا محمدا
صلى الله عليه وسلم بابا اعظم الذلك مفتوحا في الدنيا والاخرة لا
يقاربه باب ولا يستغني عن التعلق باذياله والايواء الى عتبة
حرمه وبابه احد من الاعدا والاحباب كيف ومن اجله خلق الله
الكمال الدنيوي والاخروي والسفلي والعلوي وبشفاعته الكبرى
في الاخرة وما بعدها من شفاعاته تنقشع انواع الكروب
وترتفع بفضل الله اسبابها وتنجلي شموس نعم مولانا جل
وعلا على كافة المومنين وتنفتح ابوابها التي لم يتجاسر احد
من اهل الكمالات على طلب فتحها وتنتشر بعنايته العظمى
التي تفضل بها المولى تبارك وتعالى على اهل الايمان به انواع السرور
وتنكشف عن الظواهر والبواطن اجناس الغموم وانواع
الشرور وببركة مبعثه الشريف وطلوع طلعته البهية السعيدة
على الارض انكشفت ظلمات الكفر والجهالات التي عمت
وانتشرت وتمكنت غاية التمكن في جميع الافاق والقلوب
وتشعشعت انوار الايمان بالله وبرسله وكتبه وملايكته
وانقلعت بفضل الله تعالى سحايب ران الجهل وغمة

السيئات والذنوب وافاض سبحانه وتعالى على الخلق رحمته
واخرج لهم على يد مصطفاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم ذخاير المعارف الربانية ونفايس الحكم والعلوم اللدنية
وحلاهم بجواهر الاسرار التي خبأها لهم في خزاين الغيوب حتى
كثرت منهم في كل جيل الاقطاب والاوتاد والنقبا والاخيار
والابدال وعجت الارض سهلها وجبلها برها وبحرها بتوحيد
المولى تبارك وتعالى والتنويه بالاقرار برسله وملايكته وكتبه
واللهج بشكره سبحانه وتعالى وذكره وحمده على كل حال وبكل كمال
وانتشرت امة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وتطاولت
ازمنتها الى موافات القيامة وحفظ الله سبحانه وتعالى عليهم
الايمان مع اختلاف الدول وانتشار المحن وبعد العهد من
مشاهدة اهل الحق والسنن والاستقامة ونمى سبحانه
انوارهم المعنوية والحسية دنيا واخرى حتى كادوا لكلهم من
حكم قلوبهم وسطوع انوارهم وامتدادها ان يكونوا انبيا واكثر
سبحانه عددهم كثرة عظيمة تخرج عن الحصر حتى جعلهم بفضله
ورحمته تعالى ثلثي جميع من يدخل الجنة من السعدا وقد ورد
ان صفوف اهل الجنة ماية وعشرون صفا ثمانون صفا منها
لهذه الامة ولعلهم وان كانوا ثلثي اهل الجنة يكون لهم من
الجنة ونعيمها اكثر من الثلثين كثلاثة ارباع او تسعة اعشار
ونحو ذلك لما علم من تخصيص المولى سبحانه تعالى لهم بكرامة
تضعيف الثواب في العمل والزمان والمكان والحال وبالجملة
لم يترك لغيرهم من الجنة الا اليسير فكانها انما خلقت من
اجلهم ولهم واذا عرفت ان منزلة سيدنا ومولانا محمد صلى الله

عليه

عليه وسلم عند مولانا جل وعلا بهذه الغاية عرفت ان حمده تعالى
وشكره على انعامه به على الخلق من اوجب الواجبات وأن
التوسل اليه تعالى بحب هذا السيد الجليل والتعظيم له
وكثرة الصلاة والتسليم عليه من اعلى الوسايل للامن من
المخلوقات والفوز بعلى الدرجات ولو لم يكن للصلاة عليه
من الفضل العظيم الا ما ورد في الصحاح ان من صلى على سيدنا
ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم مرة واحدة صلى الله عليه
بها عشرا لكان كافيا كيف وقد ورد في فضلها العظيم ما الف
فيما يمتنع على الانفراد تاليف عديدة وقد رايت لبعض
ايمة التصوف ان من فقد شيوخ التربية فليكثر من
الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فانه يصل بها الى مقصده
ولعله اخذ ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم لابي هريرة رضي الله
عنه عندما التزم ان يجعل جميع صلاته للنبي صلى الله عليه
وسلم اذا تكفى همك ويغفر ذنبك ولا شك ان المريد الطالب
من المشايخ التربية فذا همّ بتنقية نفسه وشفايها
من علايق من سواه تبارك وتعالى فاذا اكثر من الصلاة
على سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كفى هذا الهم الذي اهتم
به والله تعالى اعلم فذكرنا في هذه العقيدة بعد حمد الله
تعالى الصلاة والسلام على نبيه واشرف خلقه صلى الله عليه
وسلم مناسب من اوجه الاول انه يشبه حمد خاص
بعد حمد عام لانه لما حمد المولى تبارك وتعالى حمدا مطلقا على
جميع الفضايل والفواضل وان شيت قلت على كماله وتكميله
حمده بعد ذلك حمدا خاصا وهو امتثال امره سبحانه فيما

امر به من الصلاة والتسليم على نبيه صلى الله عليه وسلم على نعمة
خاصة وهي نعمة بعث الله سبحانه وتعالى نبينا ومولانا محمدا
صلى الله عليه وسلم ورحمته سبحانه به الخلق دنيا واخرى وخص
هذه النعمة بالذكر لانها اكبر النعم واعمها وادومها الثالث
انه لما حمد المولى تبارك وتعالى وشكره على جميع نعمه التي تفضل
بها سبحانه واوجدها وحده شكر بعد ذلك من اظهر سبحانه
على يده تلك النعم وافاضها ببركاته على الخلق دنيا واخرى وهو
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم لقوله صلى الله عليه وسلم
من لم يشكر الناس لم يشكر الله ولما كنا عاجزين عن مكافاته
عليه الصلاة والسلام من قبل انفسنا وجب ان نرجع في
ذلك الى مولانا الكريم القادر الذي بيده خزاين النعم فنطلب منه
ان يصلي على هذا النبي الشريف اي ينعم عليه بنعم يصحبها تكريم
وتعظيم على ما يليق بمنزلة هذا السيد عنده وان يسلم عليه
اي يعظمه بان يسمعه من كلامه الذي لا مثل له ما تقر به عينه
وتبتهج به نفسه ويتسع به جاهه الثالث انه لما صدر
منه الحمد لله رب العالمين وكان ذلك مقتضيا المعرفة توحيد
مولانا جل وعلا ومعرفة ما يليق به من اوصاف الالوهية
على حسب ما مضى تقريره شكر بعده من اوصل سبحانه على يده
هذه النعمة العظيمة اذ الناس قبل بعثه كانوا يمدحون غير
الله تعالى من الاصنام وغيرها ويضيفون على سبيل الحقيقة
في زعمهم نعمه تبارك وتعالى وانواع تربيته الى غيره من
الاسباب العادية وغيرها فلما بعث نبينا ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم عرفهم ان الحمد لا يستحق في الحقيقة الا الله

تعالى

١٢٧

تعالى اذ الكمال قديما ولا حادثا الا له وانه هو رب العالمين وحده
وبلغهم قوله تعالى يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من
خالق غير الله يرزقكم من السما والارض الاية ونحو ذلك مما
كثر في القران وقد اختصر ذلك كله في الفاتحة ولهذا كانت ام
القران الرابع ان حمد الله تعالى وشكره الذي دخل تحت
عمومه دعاء وطلب من المولى الكريم تبارك وتعالى لمزيد نعمه
بطريق وعده الصادق في قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم
ولهذا ورد في الخبر ان افضل الذكر لا اله الا الله وافضل الدعا
الحمد لله ولما كانت اجابة ادعيتنا موقوفة على صلاتنا على
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اتينا بالصلاة عليه صلى
الله عليه وسلم بعد جملة الحمد المتضمنة للشكر المتضمن للمزيد
من نعم الله تكميلا لهذا الطلب وتتميما الغرض الخامس
ان قوله رب العالمين اشعر بان التربية كلها وهي ايصال كل حادث
الكماله الذي اريد له ليست الا من المولى تبارك وتعالى وهذه
التربية على قسمين عامة وخاصة فالعامة التربية بالايجاد
والتنمية والامداد بالحياة والحواس وغيرهما مما هو مشترك
بين عموم الاجسام والخاصة التربية الروحانية بالعلوم
والمعارف العلمية والعملية وضبط الحركات والسكنات للجري
على مقتضاها وهذه التربية هي الغريزة الشريفة الموصلة الى
الفوز برضى مولانا جل وعلا والتمتع بما لا يحاط بوصفه من
نعيم الجنان ابد الاباد وقد جعل الله سبحانه هذه التربية الخاصة
لا تحصل لاحد من اهل الارض الا على ايدي الرسل عليهم الصلاة
والسلام وجعل الحاصل منها على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله

اي جميع ذلك في الفاتحة بلفظ
بليغ مختصر مفيد لفوايد لا تحصى لهم

لطلب
ع

عليه وسلم الحظ الاوفر والنصيب الاكثر مع سهولة بينها وقلت
معانات كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال
في وصف نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ويضع عنهم اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم وقد عرفت كثرة من تربى على يده هذه
التربية الخاصة وانهم ثلثا اهل الجنة فاشرنا الى تربية مولانا
جل وعلا للخلق التربية العامة بقولنا رب العالمين واشرنا الى
التربية الخاصة بذكرنا افضل من اجزل الله لنا الحظ الاوفر منها على
يده مقرونا ذلك بتعظيمه والصلاة والسلام عليه وانما قدمنا
في العقيدة وصفه صلى الله عليه وسلم بالسيد على وصفه بالمولى
لان السيد هو الذى يفزع اليه في كل مهم والمولى هو الناصر ولا
شك ان الفزع في المهم الى السيد يكون اولا ونصرته لمن فزع اليه
في نيل مهمه تكون ثانيا بعد فزعه اليه ولا شك انه صلى الله عليه
وسلم مفزع الخلايق وناصرهم في الدنيا لما بين لهم من طريق
النجاة وعلمهم من انواع الهدايات حتى تركهم على المحجة البيضا
التي لا غبار عليها ومفزعهم وناصرهم في الاخرة اذ له المقام المحمود
هنالك والشفاعة المتكاثرة المشفعة والمقالة المسموعة والسؤال
المعطى والجاه الاعظم والمنزلة العليا نسال الله تعالى ان يهبنا
نصيبا وافرا من النفع بسيادته وجاهه الاعظم دنيا واخرى
ومعنى خاتم النبيين انه اخرهم وبه كمل عددهم الذى هو مائة
الف واربعة وعشرون الفا فلا نبي بعده ومن لازمه ان لا
رسول بعده لان النبي اعم من الرسول على الصحيح ونفي الاعم
يستلزم نفي الاخص فكمل سبحانه لنبينا ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم جميع المحاسن التي تفرقت في الانبيا والرسل

قبله

قبله وشرف شريعته السمحة بان جعل احكامها متصلة
بالاخرة لا ناسخ لها ولا مبدل لها واطلع امته المشرفة على
مساوى الامم الذين خلوا وعلى العقوبات التي نزلت بهم
ليعتبروا بذلك ويرتدعوا عن المعاصي ولا يغتروا بالمهلة
ومتعة الدنيا كما اغتر بذلك الذين هلكوا قبلهم فجعلهم مولانا
بفضله معتبرين لا معتبرا بهم ومتعظين لا متعظا بهم
وشاهدين على غيرهم لا مشهودا عليهم واظهر سبحانه محاسنهم
لمن مضى من الامم وستر مساويهم بل نوه المولى الكريم بقدرهم
وقدر نبيهم سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم تنويها تمنى
بسببه كليم الله تعالى موسى صلى الله عليه وسلم ان يكون من
هذه الامة وبالجملة فنعم مولانا الكريم جل وعلا ومواهبه
الاختصاصية التي خص بها نبينا ومولانا محمدا صلى الله
عليه وسلم دنيا واخرى لا يمكن احصاؤها نساله سبحانه
ان يجعلنا من خيار امته الفايزين بشرف قربه ومنته بعتقه
المتحصنين من كل محنة وهول وخوف دنيا واخرى بحرم
محبته وولايته ولاجل انه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين
مات اولاده الذكور كلهم صغارا قبل ان يكونوا رجالا لانهم
لو عاشوا حتى بلغوا سن النبوة ثم لم يتنبيوا كانوا في ذلك
احط رتبة من اولاد كثير من الرسل الذين خلوا كابراهيم
ويعقوب وداود وغيرهم عليهم الصلاة والسلام فلما ماتوا
صغارا انتفت هذه الحطيطة والى هذا اشار القران في قوله
تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين فجعل سبحانه كونه عليه الصلاة والسلام خاتم

النبيين شبيه العلة لما نفاه تعالى من ابوته عليه الصلاة
والسلام للكبار الذين يطلق عليهم اسم الرجال والنكتة فيه
ماسبق تقريره والله سبحانه وتعالى اعلم وقوله وامام المرسلين
اى مقدمهم في جميع الكمالات ومتبوعهم يتعلق به في شدايد
الاخرة واهوالها المعضلات وقد قال عليه الصلاة والسلام
ادم فمن دونه تحت لواى يوم القيامة وقد ثبت ايضا
انه تقدمهم حسا في ليلة الاسرا وذلك كله دليل واضح على ان
هذا السيد صلى الله عليه وسلم افضل المخلوقات واكرمها على الله
تعالى وفيه ايضا دليل على كمال تواضع رسل الله عليهم الصلاة
والسلام للمولى تبارك وتعالى وامتلا صدورهم بهيبته ومحبته
والتعظيم لما عظمه والتشريف لما شرفه اذ لم يجعلوا عليهم
الصلاة والسلام ما خصهم الله تعالى به من عظيم فضله مانعا
من التواضع لمن اثره الله تعالى عز بة وخصه بفضل على
جميع العوالم واخلاقهم الكريمة في هذا نظير اخلاق الملايكة
عليهم الصلاة والسلام في تواضعهم وسجودهم لادم عليه
الصلاة والسلام امتثالا لامر مولانا جل وعلا وتعظيما لما
عظم وتكريما لما كرم وحبا لما احب واين هذه الاخلاق الكريمة
الزكية من خلق ابليس الاحمق المحروم حيث امره المولى
العظيم مع الملايكة الكرام بالسجود لادم صلى الله عليه وسلم
فاستكبر وراى لنفسه الدنية شفوفا على من فضله المولى
تبارك وتعالى وادركه الزهو والاعجاب بما ليس له ولا يستحقه
وانما هو محض فضل من المولى الكريم تبارك وتعالى واخذ
بجهله وقلة عقله وعدم حيايه وسابق شقايه يعترض على

واهم صح

اي علوا

من

١٢٩

من لا شريك له في ملكه ولا في حكمه يحكم بما يشا ويخص من يشا بما
يشا لا اعتراض لاحد عليه ولا سوال لاحد عليه وهو الحكيم المحمود على
كل حال ويجب على كل مومن ان يقتفي اثار الطاهرين المطهرين
من كل حمق ودنس من رسل الله تعالى وملايكته الكرام صلى الله
وسلم عليهم اجمعين فيتواضع لله تعالى ويعظم كل من راى من
المولى العظيم ايثارا له وتفضيلا بخاصية من علم وعبادة او
خلق جميل ولا يجعل ما خصه هو به مولانا جل وعلا من فضل ما تعا
له من التواضع لذوى الفضل والتعظيم لجنابهم الرفيع عند الله
تعالى فيهلك ويسلب من فضله ومن كل خير كما هلك بذلك قدوته
ابليس اللعين عافانا الله تعالى الجاملات مما ابتلى به بجاه نبيه
والاشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ولينظر
العاقل الى ما فعله كليم الله موسى صلوات الله وسلامه عليه
مع الخضر عليه السلام عندما سمع من المولى العظيم انه
خصه بعلم من لدنه من اتعاب نفسه الشريفة بالسفر
اليه حتى لقيه ثم تواضع له في الكلام والتمس منه ان يعلمه
بصيغة الاستفهام لا بصيغة الامر المستعملة في الايجاب
والاستعلا فقال عليه الصلاة والسلام هل اتبعك على ان
تعلمني مما علمت رشدا فالتمس منه بطريق الادب في العبارة
ان يكون تابعا له متعلما منه ثم لما قابله الخضر عليه السلام بان
اغلظ له في القول اذ وصفه بعدم استطاعة الصبر معه جاوبه
هو عليه الصلاة والسلام بتواضع ولين والتزم له ان
يطيعه في كل ما يامره به كما هو شان العبد مع سيده فقال
عليه الصلاة والسلام ستجدني ان شا الله صابرا ولا

اعصى لك امرا هذا التواضع وقع من هذا السيد في علم لم
يضطر اليه في ظاهره ولا في باطنه وله الفضل العظيم والرتبة
الفايقة من اصطفاء مولانا جل وعلا له على الناس برسالاته
ومناجاته له بلا واسطة بكلامه القديم الذى لا مثل له وبالمعجزات
الباهرة والايات العظيمة القاهرة وقد ثبت ان له مع الله
تعالى الف مجلس في المناجاة وكل مجلس يمنح له فيه من العلوم
ما يخرج عن حد الحصر وثبت انه عند المناجاة برفعه وتقريبه
حتى يسمع صريف الاقلام يكتب بها في اللوح المحفوظ والى
هذا اشار القران العظيم في قوله تعالى وقربناه نجيا وقد
نص بعض الايمة ان رتبته في الفضل تلي رتبة اشرف
الخلق واكرمهم على الله تعالى سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم وهذا هو الذى يدل عليه حديث مسلم في الشفاعة
في اعتذار ابراهيم عليه الصلاة والسلام عند ما تطلب منه
الشفاعة في الاخرة لاهل الموقف بقوله وكنت خليلا من
وراء وراء قيل معناه كنت خليلا من وراء موسى كليم الله الذى
هو من وراء سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حبيب الله
فانظر يا اخي بعين الاعتبار الى اخلاق هولاء الكرام وعظيم
تواضعهم لله تعالى ومحاسن ادبهم مع من لا يضطرون
اليه من ذوى الفضل ولا منة له عليهم وعدم زهوهم ح
واعجابهم بما خصوا به من الفضل العظيم ثم انظر بعد ذلك
الى اخلاقنا الشيطانية وصفاتنا الجاهلية في معاملتنا
لمن اضطررنا اليه وانقذنا الله تعالى على يديه من مهالك
الدنيا والاخرة من علماينا وعبادنا وانظر الى زهونا

واعجابنا

واعجابنا مع دناءتنا وقلة فضلنا وسوء حالنا وجهالتنا عاقبة
امرنا اللهم انا نتوسل اليك بخواص عبيدك من انبيايك
ورسلك وملايكتك وبجميع اوليايك وباكرم الخلق اليك
الشفيع المشفع عندك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم ان تغفر لنا ما مضى من الذنوب وان تصلحنا وتهب
لنا سلامة الصدر فيما بقي وتوفقنا ظاهرا وباطنا لما فيه
رضاك عنا بلا محنة يا ارحم الراحمين يا علام الغيوب وان
ترضى عنا يا مولانا علماءنا واولياءنا واباءنا وامهاتنا وكل
من له حق علينا بمحض فضلك يوم يتعلق المظلوم
بظالمه وتبلى السراير وتنكشف الغيوب اعلم انه يجب على
كل مكلف ان يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما
يجوز وكذا يجب عليه ان يعرف مثل ذلك في حق رسله عليهم الصلاة
والسلام حقيقة المعرفة الحادثة هي الجزم المطابق
للحق عن ضرورة او برهان فقولنا الجزم احترازا من
الظن وهو الاحتمال الراجح وعن الشك وهو الاحتمال
المساوى وعن الوهم وهو الاحتمال المرجوح وقولنا
المطابق احترازا من الجهل المركب فانه جزم غير مطابق
لما في نفس الامر كجزم الفلاسفة بقدم الافلاك وجزم
اليهود والنصارى بسلامتهم من الخلود في النار يوم
القيامة وقولنا عن ضرورة او برهان احترازا من جزم
التقليد المطابق فانه ليس بمعرفة وان كان جزما مطابقا
لما في نفس الامر ويسمى في الاصطلاح اعتقادا ومعنى الضرورة
الجاء المولى سبحانه النفس لان تجزم بامر جزما مطابقا

بلا تامل بحيث لو حاولت ان تدفع عن نفسها ذلك الجزم
بتشكيك او نحوه لم تقدر ومثاله جزمنا بوجود انفسنا
وبان الواحد مثلا نصف الاثنين ونحو ذلك مما هو كثير
ومعنى البرهان الدليل المركب من مقدمات قطعية
ضرورية في نفسها ومنتهية في الاستدلال عليها الى علوم
ضرورية ومثال ذلك اذا قيل لنا فلان اشترى هذه
السلعة بربع عشر اربعين درهما فجزمنا بانه اشتراها
بدرهم واحد ليس بضروري لنا ندركه بلا تامل بل لا يحصل
لنا الجزم العرفاني بذلك من غير تقليد لاحد حتى نختبر
انفسنا فنقول اقل عدد له ربع اربعة وربعها واحد وهذه
مقدمة واحدة ضرورية لا تفتقر الى تامل اعني كون الواحد
ربع الاربعة لكن لا تكفينا هذه المقدمة في معرفة ما
اشترى به الانسان تلك السلعة حتى نعرف معرفة
قطعية ان الاربعة عشر الاربعين والمعرفة بهذه المقدمة
ليست بضرورية الا انها تنتهي الى الضرورية فانك اذا
قسمت اربعين على عشرة اجزاء متساوية خرج في كل نصيب
اربعة وكذا اذا عددت في اصابعك اربعة ثم اربعة
وتجمع الى ان تفرغ من اصابعك العشرة او تضع في لوح
اربعة وفوقها اربعة عشر مرات وتجمع لكان مجموع
ذلك اربعين فقد حصل لك علم ضروري لا تقدر ان تدفعه
بان الاربعة عشر الاربعين لكن لا يحصل لك هذا العلم
الضروري اولا بل بعد ربينك حسا انقسام الاربعين
الى عشرة اجزاء متساوية كل جزء منها اربعة فاذا ضممت

هذه

ربع صح   ربع صح

هذه المقدمة الضرورية انتها وهي ان الاربعة عشر الاربعين
الى المقدمة الضرورية ابتدا وهي ان الواحد ربع الاربعة حصل
لك عنهما ان ربع الاربعة ربع عشر الاربعين وان الذي
اشتريت به تلك السلعة درهم واحد فتقول في نظم
البرهان يجب ان يكون المشترى به درهما واحدا لان الدرهم
الواحد ربع الاربعة وربع الاربعة ربع عشر الاربعين
فينتج الدرهم الواحد ربع عشر الاربعين المشترى به فالجزم
بهذه النتيجة يسمى معرفة وعلما لانه جزم مطابق لما في
نفس الامر حاصل عن برهان وهو دليل قطعي لتركبه من
مقدمتين الاولى منهما ضرورية ابتدا والثانية ضرورية
انتها ولو جزمت بهذه النتيجة تقليدا لمن تثق به
ممن يعرف الحساب ولم تستعمل انت فكرك في ذلك يسمى
جزمك هذا اعتقادا صحيحا ولا يسمى معرفة ولا علما ولو لم
تثق بمن اخبرك بهذه النتيجة بل ترجح عندك صدقه
واحتمل احتمالا مرجوحا عندك ان يكون مخطيا لكان
ادراكك الراجح ظنا وادراكك المرجوح وهما ولو تساوى
عندك احتمال صدقه وكذبه لكان ادراكك لكل من الاحتمالين
المتساويين شكا ولو جزمت على سبيل الغلط اما الوقوعك
في شبهة او لتقليدك من وقع فيها ممن تثق به في زعمك
بان ربع عشر الاربعين اثنان لا واحد لكان جزمك هذا
جهلا مركبا لانك جهلت ما في نفس الامر وجهلت انك
جاهل به ويسمى ايضا هذا الجزم في الاصطلاح اعتقادا فاسدا
فاعتبر من هذا الذي ذكرناه مثال المعرفة وامثلة اضداد   ها

فاذا عرفت هذه المقدمة عرفت حينئذ معنى قولنا يجب على
كل مكلف ان يعرف الخ اي يجب شرعا على كل مكلف ان يجزم
بهذه الثلاثة في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة
والسلام جزما مطابقا لما في نفس الامر حاصلا ذلك الجزم
عن ضرورة او برهان الا ان الضرورة لم يجر الله بها العادة
فتعين طلبها بالبرهان فلو لم يحصل للمكلف الجزم بهذه
الثلاثة في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام
بل انما حصل له الظن او الشك او الوهم لم يكفه ذلك بالاجماع
ولو حصل له الجزم الا انه غير مطابق لما في نفس الامر كجزم
اليهود والنصارى ومن في معناهم وساير الكفرة بالكفريات
التي جزموا بها لم يكفه ولم يعذر به اجماعا ولو حصل منه
جزم مطابق لما في نفس الامر الا انه لم يكن عن ضرورة
ولا برهان بل انما حصل له ذلك عن تقليد ففي ذلك طرق
واقوال اصحها انه يجب عليه البحث عن البرهان حتى
تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك
ثم يجب عليه اذا حصلت له تلك المعرفة بواسطة البرهان
ان يقطع بان تلك المعرفة انما حصلت بمحض خلق الله
تعالى فضلا منه سبحانه ولا اثر للبرهان ولا لفكرة المكلف
وبحثه في حصولها لا بطريق التعليل كما تقول الفلاسفة
ولا بطريق التولد كما تقول المعتزلة وانما المولى الكريم تبارك
وتعالى هو الذي من بفضله بخلق فهم الدليل وخلق فهم
المدلول عليه اثره لا شريك له في ذلك البتة واختلف
ايمتنا هل خلق الله تعالى معرفة المدلول عقب خلقه

معرفة الدليل من غير عروض افة خاصة ولا عامة لازم عادة
كالشبع مع الاكل ولازم عقلا كالعرض مع الجرم مثلا فقال
الشيخ الاشعري رضي الله عنه هو لازم عادة فيصح التخلف فيه
وقال امام الحرمين هو لازم عقلا فلا يصح التخلف فيه
والاظهر ما قاله الاشعري والله اعلم ثم المعرفة بهذه
الثلاثة في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام
هل هي نفس الايمان الذي كلفنا به وهو مذهب الاشعري
او ملزومة للايمان فيكون الايمان هو حديث النفس
التابع لتلك المعرفة وهو مذهب القاضي وصححه بعض
الايمة لانه انسب لمعنى الايمان لغة وبالله تعالى التوفيق
وحقيقة الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه اما بلا تامل
ويسمى الضروري ككون الواحد نصف الاثنين مثلا واما
بعد التامل ويسمى النظري ككون الواحد نصف سدس
الاثني عشر مثلا لما قدم الحكم بوجوب معرفة المكلف شرعا لما
يجب عقلا وما يستحيل عقلا وما يجوز عقلا في حقه تعالى
وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام وكان الحكم على الشيء او بشيء
موقوفا على تصور معناهما تعين على كل مكلف ان يعرف معنى
الحكم العقلي واقسامه ومعانيها ليعرف بذلك معنى وجوب
ما يجب من الكمالات لمولانا تبارك وتعالى ومعنى استحالة
ما يتنزه عنه تعالى ومعنى جواز ما يجوز في حقه تعالى ويعرف
بذلك ما تتعلق به الصفات من اقسام الحكم العقلي وما
لا تتعلق به منها وبفهم ذلك يتاتى له فهم البراهين
وفهم لزوم المعارف لها ورد الشبه الواردة عليها

والجهالات التى صاحبتها وبذلك يعرف ايضا ما يجب فى
حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وما يستحيل وما يجوز عقلا
اما معنى الحكم العقلى فهو اثبات امر او نفيه من غير توقف
على تكرر ولا وضع واضع فقولنا من غير توقف على تكرر احترازا
من الحكم العادى اى الذى عرف من العادة فان الاثبات
فيه والنفى انما عرفا وحكم بهما بواسطة التكرر والتجربة كقولنا
اكل هذا الطعام يسخن البدن واكل هذا لا يسخنه وقولنا
ولا وضع واضع احترازا من الحكم الشرعى اى الذى عرف من
الشرع فان الاثبات فيه ايضا والنفى انما عرفا وحكم بهما بواسطة
وضع الشرع لذلك كقولنا البر بالتمر يجوز فيه التفاضل والبر
بالبر لا يجوز فيه التفاضل ومثال الاثبات فى الحكم العقلى
قولنا مثلا كل موجود اما قديم او حادث فالحكم باثبات
احد الامرين لكل موجود يعرفه العقل بلا واسطة تكرر
وتجربة ولا واسطة تعليم الشرع ووضعه وانما حصل بمحض
خلق الله تعالى له فى القلب عاريا عن القيدين ومثال
النفى قولنا مثلا كل موجود لا يخلو عن القدم والحدوث
معا ثم هذا الحكم العقلى وان عرا عن القيدين فقد اجرى
الله تعالى العادة بان يخلق بعض انواعه فى القلب ضروريا
بلا تامل ويخلق بعض انواعه عند النظر والتامل والعلوم
الحادثة كلها وان كانت حاصلة بمحض خلق الله تعالى يصح
ان يخلقها فى القلب ابتدا بلا واسطة تجربة ولا بعث
رسول ولا نظر ولا فكرة لكن قد اجرى الله سبحانه بمحض
اختياره العادة بخلقها على هذا التقسيم واما اقسام الحكم

العقلى

مطلب تعريف اقسام الحكم العقلى

العقلى فهى ثلاثة الوجوب والاستحالة والجواز ووجه الحصر
فيها ان كل ما يحكم به العقل ان كان يقبل الثبوت والانتفا معا
فهو الجواز وان كان لا يقبل الامرين معا فان كان يقبل الثبوت
فقط دون الانتفا فهو الوجوب وان كان يقبل الانتفا فقط
دون الثبوت فهو الاستحالة ولما كان الحكم العقلى ينقسم
الى قسمين ضرورى وهو ما يدرك بلا تامل ونظرى وهو ما
يدرك الا بعد التامل لزم ان كل واحد من اقسامه ينقسم
كذلك الى ضرورى ونظرى وانما تعرضنا فى اصل العقيدة لشرح
الواجب والمستحيل والجايز دون الوجوب والاستحالة
والجواز لاستلزام تصورها تصور مصادرها لان المشتق
اخص من مصدره الذى اشتق منه ومعرفة الاخص
تستلزم معرفة الاعم بخلاف العكس وايضا لما ذكرنا انه
يجب على كل مكلف ان يعرف الواجب فى حقه تعالى والمستحيل
والجايز وكذلك فى حق رسله عليهم الصلاة والسلام ولم نقل
يجب عليه ان يعرف فى حقه تعالى وفى حق رسله الوجوب
والاستحالة والجواز كان الانسب فى مطابقة ما سبق ان
نتعرض لشرح المشتقات وهى اسما الفاعلين لا المشتق
منها وهى المصادر وانما بدانا بشرح الواجب لوجهين احدهما
انه الاشرف اذ هو الذى يتصف به مولانا عز وجل والثانى
انه اذا عرف عرف منه المستحيل والجايز فى حقه تعالى وقدمنا
المستحيل على الجايز لانه اقرب الى الواجب اذ هو مقابله وايضا
فالجايز شبه مركب مما ثبت للواجب من الثبوت وما ثبت
للمستحيل من النفى والواجب والمستحيل شبه بسيطين اذ

لم يثبت لكل واحد منهما الا احد الامرين ولا شك ان
رتبة البسيط تكون قبل المركب قوله ما لا يتصور في العقل
عدمه يعني لا يدرك في العقل نفيه سواء كانت حقيقة ذلك
الواجب وجودية كذات مولانا تبارك وتعالى او سلبية
كقدمه جل وعز وقوله اما بلا تامل الخ يعني ان الواجب
ينقسم الى ضروري ونظري بحسب مجرى عادة الله تعالى
والا فيجوز باجماع ان يصير سبحانه وتعالى جميع العلوم
ضرورية يلجا العقل الى تيقنها وتخلق فيه بلا تامل اصلا
كما يصح في العقل ان يجعل سبحانه جميع حركاتنا اضطرارية
لا نجد عادة تيسر تركها وانما وقع الخلاف في العلوم في
عكس ما سبق وهو هل يصح ان تكون العلوم كلها
نظرية للعقل ولا يعرف منها شيء بالضرورة او لا يصح ذلك
لمنافاته وجود العقل بناء على انه نفس العلوم الضرورية
او ملزوم لها فالجمع بين وجود العقل وبين نفي كل علم ضروري
جمع بين متنافيين والظاهر القول الاول بناء على ان العقل
قبول القلب عادة للعلم واضداده الخاصة كالظن والشك
والوهم والجهل المركب وليس نفس العلم ولا ملزوما له
ويدل على ذلك وجود السمنية المنكرين لما عدا المحسوسات
من العلوم ضرورية كانت او نظرية ووجود السوفسطائية
المنكرين لجميع العلوم ضروريها ونظريها محسوسها وغير
محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض الائمة لبدعتهم
والتحيل في مناظرتهم لرفعها وتمثيلنا للواجب النظري
بكون الواحد نصف سدس الاثني عشر جلي فان هذا

الحكم انما يحصل للعقل بعد استحضار مقدمتين احداهما وهي
الصغرى ضرورية وهي قولنا الواحد نصف الاثنين والاخرى وهي الكبرى
نظرية وهي قولنا ونصف الاثنين نصف سدس الاثني
عشر لانها موقوفة على معرفة كون الاثنين سدس الاثني
عشر بقسمتها الى ستة اقسام متساوية وان الاثنين احد
اقسام الستة المتساوية فاذا استحضر العقل بالفكرة
الدليل المركب من هاتين المقدمتين وهو ان الواحد نصف
الاثنين ونصف الاثنين نصف سدس الاثني عشر
لان الاثنين سدس اقسامها الستة المتساوية علم
حينئذ نتيجة هذا الدليل وهي الواحد نصف سدس
الاثني عشر وقس على هذا ما شئت وبالله تعالى التوفيق
والمستحيل ما لا يتصور في العقل ثبوته اما بلا تامل اما ككون
الواحد نصف الاربعة واما بعد التامل ككون
الواحد سدس الاثني عشر اما تمثيلنا للمستحيل
الضروري بكون الواحد نصف الاربعة فظاهر للعام
والخاص لانه لما عرف بالضرورة للجميع ان نصفها اثنان
لزم ان يعرف بالضرورة انتفاء النصفية عن كل ما سواهما
من واحد وغيره واما تمثيلنا للمستحيل النظري بكون
الواحد سدس الاثني عشر فهو باعتبار العوام لانهم
قد يجهلون قبل التامل ان سدسها اثنان او غيرهما
فلا يعرفون ابتداء استحالة كون الواحد سدسا منها
بل حتى يعرفون ان سدس الاثني عشر هو القسم الواحد
من اقسامها الستة المتساوية والواحد ليس كذلك

وانما هو قسم من اقسامها الاثني عشر المتساوية واما بالنسبة
الى اهل الحساب فمعرفة استحالة كون الواحد سدس الاثني
عشر ضرورية والخطب في ذلك سهل ومقصودنا التقريب
بالمثل والاعتراض على المثال ليس من داب المحققين وبالله
تعالى التوفيق والجايز ما يصح في العقل وجوده وعدمه اما
بلا تامل ككون الجسم ابيض مثلا واما بعد التامل كتمني
الانسان للموت مثلا لا شك ان وجود البياض وعدمه للاجسام
قد عرفه العقل ضرورة بالمشاهدة وصحة وجود الشي
وعدمه اعم من وجوده وعدمه فاذا كان الاخص ضروريا
للعقل فاحرى ان يكون الاعم ضروريا واما الحكم على تمني الموت
بالجواز النظري فظاهر لكن في حق اهل العافية الذين لم
يذوقوا المصايب التي هي اشر من الموت ويشتهي الموت
ويتمنى عندها ولا خالطوا من وقع في ذلك ولا عرفوا المحن
بالفكرة والتوهم فهولا يتوهمون ابتدا انه محال ان يتمنى
العاقل الموت لنفسه فاذا فكروا في المحن عرفوا ان هناك
ما هو اشر من الموت فحينيذ يحكمون ان تمني العاقل الموت
لنفسه ليس بواجب ولا مستحيل بل يصح وجوده ان
خاف من المصايب ما هو اشر منه او اشتاق او رجى
شيا عظيما لا يحصل له الا به واما معرفة جواز ذلك في حق
من اتصف باسباب ذلك خوفا او رجاء او اشتياقا
فهي ضرورية لا تحتاج الى تامل لكن المثال المقصود منه
التقريب فيصح التمثيل بما وجد على الجهلة او قدر وجوده
وبالله تعالى التوفيق فاذا عرفت هذا فاعلم انه يجب لمولانا

جل

نسخة: ثبوته

جل وعز الوجود لتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى
ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر الى المخصص
يعني انك اذا تصورت معنى الواجب والمستحيل والجايز
سهل عليك حينيذ معرفة ما يجب في حق مولانا تبارك
وتعالى من الكمالات اذ الحكم بوجوبها لمولانا جل وعز فرع
تصور معنى الوجوب وقد عرف مما سبق فمما يجب عقلا
لمولانا جل وعز الوجود وهذا الواجب من القسم الثاني
من قسمي الواجب العقلي وهو الواجب النظري فتتوقف
معرفته بحسب ما اجرى الله تعالى به العادة على النظر
العقلي وذلك ان تنظر في كل ما سواه تبارك وتعالى فتجده
اجراما اي مقادير تشغل الفراغ باخذ من الفراغ كل
واحد منها قدر ذاته طولا وعرضا وصفات تقوم بها
من الوان واكوان وغيرهما وما من لون او كون او غيرهما
الا وهو جايز يصح وجوده وعدمه بدليل مشاهدة
الامرين في كثير من الاجرام وما لم نشاهده فحكمه
حكم ما شاهدناه لاستواء الجميع في حقيقة الجرمية
وكذلك ما من مقدار مخصوص للجرم في الطول والعرض
الا وهو جايز يقبل الوجود والعدم بان يوجد ما هو
اكبر منه او اصغر منه الا ان يكون متناهيا في الصغر
الى مقدار الجوهر الفرد وهو المقدار الذي لا يقبل التجزية
لا حسا ولا عقلا فيقبل حينيذ مقداره العدم بان يوجد
ما هو اكبر منه لا ما هو اصغر منه اذ لا اصغر منه وقبول
كل مقدار مخصوص وكل صفة من صفاته للوجود والعدم

هو لازم ذاتي له لا يمكن انفكاكه عنه ضرورة وهذان
الامران المقبولان وهما الوجود والعدم متساويان في
القبول لا ترجيح لاحدهما على الاخر من حيث ذاته
فاذاً يستحيل عقلا ان يكون جرم من الاجرام او صفة
من صفاته قديما لم يسبق وجوده عدم لما يلزم عليه من
ترجيح وجود المقدار المخصوص الجايز على عدمه المساوي
له في الجواز وترجيح وجود صفته المخصوصة الجايزة على
مقابلها بلا مرجح وذلك جمع بين متنافيين وهما
الاستوا والرجحان وذلك لا يعقل فاذاً قد دل كل ما سوى
مولانا تبارك وتعالى من جهة مقداره المخصوص
وصفته المخصوصة على امرين احدهما وجوب وجود
المولى تبارك وتعالى المرجح بارادته مقدار كل جرم وصفته
المخصوصين به على مقابلهما ويوجد ما شا من ذلك
على وفق ارادته الثاني الحدوث لكل جرم وصفاته لما ثبت
من طريق الجواز من وجوب افتقارها للفاعل لان
القديم لا يكون الا واجبا غنيا عن الفاعل فان قلت
ما المانع ان يكون ما سوى الله تعالى قديما ويكون الترجيح
لوجود مقاديره وصفاته بطريق التعليل او الطبع لا
بطريق الاختيار فالجواب انه لو كان كذلك لما اختلفت
مقاديره وصفاته ولما تاخر منها شي عن الازل لان العلة
الواحدة والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف اثارها
وتاخر شي منها عن وجودها والمشاهدة الضرورية
تقتضي بخلاف ذلك فان اختلافها في مقاديرها وصفاتها

كثير

كثير لا حصر له وتاخر جميعها عن الازل معلوم على القطع لمشاهد
التاخر في كثير من الاجرام وصفاتها اللازمة لها فوجب ان
يكون جميعها كذلك لوجوب استوايها في صفة الافتقار
الى الفاعل فان قيل لا شك ان تاخر الاجرام وصفاتها عن
الازل يدل قطعا على ان ايجادها ليس على طريق التعليل اذ
العلة العقلية يستحيل مفارقتها لمعلولها واما دلالة
التاخر على ان الايجاد ليس بطريق الطبع فقد لا يسلم لما
تقرر ان تاثير الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة
ليس على طريق اللزوم بكل حال بل انما يلزمها مطبوعها اذا
توفرت الشرايط وانتفت الموانع فلعل هذا تاخر العوالم
عن الازل لوجود مانع منع منها في الازل او انتفا شرط هناك
فالجواب انه لو وجد مانع من وجود العوالم في الازل لما
انتفى ابدا لان ما ثبت قدمه استحال عدمه فيلزم ان لا
يوجد شي من العوالم ابدا ولو انتفى شرط وجود العوالم
في الازل لما وجد ذلك الشرط ابدا فلا يوجد ايضا شي من العوالم
ابدا لان وجود ذلك الشرط فيما لا يزال متوقف على انتفا
مانع ازلي او تسلسل شرايط الى غير اول وكلاهما محال
وقولنا في اصل العقيدة لتوقف وجود الحوادث على وجوده
تعالى يتعلق المجرور باللام وهو توقف في قولنا التوقف
بالعلم لا بقولنا يجب لمولانا جل وعز الوجود لما يلزم عليه ان
يكون وجوب الوجود له تبارك وتعالى انما ثبت له بعد
وجود الحوادث وتوقف وجودها على وجوده جل وعلا
او يكون وجوب الوجود له جل وعلا معلولا لوجودها

الحوادث كيف ووجوب الوجود لمولانا تبارك وتعالى قديم
قبل وجود الحوادث غير معلل بوجودها نعم وجود الحوادث
سبب عادة في علمنا بوجوده تعالى فلذلك وجب تعلق
هذا المجرور باللام بقولنا اعلم لا بالمضارع في قولنا
يجب اي اعلم وجوب الوجود لمولانا جل وعلا من اجل
معرفتك بتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى
لاستحالة ترجيح وجودها الجايز على عدمها المساوي له
في الجواز والقبول بلا مرجح وكذلك يستحيل ترجيح زمان
وجودها المخصوص ومكانها المخصوص وجهتها المخصوصة
على ما يقابلها بلا مرجح وكذا يستحيل ترجيح مقدارها المخصوص
وصفتها المخصوصة ان كانت اجراما على ما يقابلها من
غير مرجح موجود وانما توقف وجود الحوادث على كون
وجود فاعلها واجبا لا على مطلق وجوده وان كان جايزا
لان تقدير جواز الوجود له يستلزم استحالة الوجود له
على ما ياتي في برهان القدم فتعين ان يكون وجودها
موقوفا على كون وجود فاعلها واجبا لا جايزا وقوله ودليل
حدوثها لزومها لما يفتقر الى المخصص يعني ان الحوادث
تنقسم الى اجرام واعراض وهي الصفات التي تتصف بها
الاجرام ولا شك ان الاعراض لا يفارقها التغير حصولا
او قبولا ان قدرنا بقاها والتغير يستلزم الحدوث والافتقار
الى الفاعل وينافي القدم اذ القديم لا يكون الا واجبا فلا يقبل
التغير واما الاجرام فملازمة للصفات المتغيرة المفتقرة
الى الفاعل وملازمة للمقادير والامكنة المخصوصة المفتقرة

الى المخصص فاذًا جميع العوالم لا تنفك عما يحوجها الى الفاعل
فتكون كلها حادثة ويجب له تعالى القدم والبقا اذ لو كان
محتاجا الى الفاعل فيكون حادثا فيجب له من العجز ما وجب
لساير الحوادث بل يكون حينيذ وجوده مستحيلا لما يلزم على تقدير حدوثه من الدور او التسلسل
المستحيلين يعني انه يجب له تبارك وتعالى ان يكون
غير قابل للعدم في الازل وهو معنى القدم ولا فيما لا يزال وهو
معنى البقا اذ لو كان قابلا للعدم لما كان واجب الوجود بل كان
جايز الوجود وكل جايز الوجود فهو مفتقر الى الفاعل كساير
الحوادث فيكون حادثا مثلها وذلك مستحيل لوجهين
احدهما انه يلزم ان يكون عاجزا كساير الحوادث لمساواته
لها في الحدوث والجواز فلا يصح اسناد شي من الحوادث اليه
لعموم العجز عن الايجاد لكل حادث وايضا يلزم عجزه عن
الايجاد من اجل التمانع بينه وبين موجده الذي افتقر
اليه وايضا اسناد الممكنات اليه بالخصوص دون موجده
تخصيص بلا مخصص وايضا فليس اسناد ساير
الممكنات اليه باولى من العكس والثاني انه يلزم ان يكون
وجوده حينيذ مستحيلا لا يتصور في العقل ثبوته لانه
اذا قدر قبول ذاته للعدم صار جايزا مفتقرا الى الفاعل
ويلزم ان يكون فاعله جايزا مفتقرا الى الفاعل لانه مثله في
الالوهية ثم ننقل الكلام الى فاعل الفاعل ثم كذلك ابدا فان
انتهى العدد وانحصر لزم الدور فيلزم ان يكون الاول
الذي انتهى اليه العدد انما اوجده بعض من بعده ممن تاخر
وجوده عنه فيكون سابقا عليه في الوجود متاخرا عنه

وذلك لا يعقل وان لم يثبته العدد بل تسلسل الى غير اول لزم
وجود ما لا نهاية لعدد او الفراغ من ذلك فيما مضى وذلك
لا يعقل اذ ما لا نهاية له من الاعداد كانفاس اهل الجنة
وازمنتهم ونعيمهم مثلا لا يسعه الا المستقبل بان يوجد
فيه شى بعد شى ابد الاباد واما ان يوجد كله فى الحال او الماضى
فلا يعقل فقولنا بل يكون حينئذ وجوده مستحيلا اضراب
انتقال من لازم محال الى لازم اشد منه فى الاستحالة لا اضراب
ابطال وبالله تعالى التوفيق ويجب له تعالى ان يكون مخالفا
فى ذاته وصفاته لكل ما سواه من الحوادث والا لكان حادثا مثلها يعنى انه
لما تقرر بالبرهان القطعى فيما سبق وجوب القدم والبقا
له تعالى لزم ان تكون ذاته العلية وصفاته المرتفعة ليستا
من جنس الحوادث فيستحيل على ذاته وصفاته الجرمية والعرضية
وكل لازم من لوازمها المقتضية للحدوث كالمقادير والجهات
والازمنة والقرب والبعد بالمسافة والصغر والكبر والمماسة
والحركة والسكون اذ لو اتصفت ذاته العلية او صفاته
الرفيعة بمماثلة الحوادث لزم ان يكون حادثا اما لزوم
حدوثه فى مماثلة ذاته للحوادث فلانه لما لزم حينئذ ان
يكون صفاته حادثة والذات يستحيل عروها عن الصفات
لزم ان تكون الذات حادثة مثل صفاتها لان ملازم
الحادث حادث ضرورة وهذا معنى قولنا والا لكان حادثا
مثلها اى ان لم يكن مخالفا فى ذاته وفى صفاته للحوادث بل
كان مماثلا للحوادث فيهما او فى احدهما لزم حدوث ذاته
على كل تقدير من ذلك وبالله تعالى التوفيق ويجب له تعالى

ان

الرفيعة صح

فظاهر واما لزوم حدوثه فى مماثلة صفاته للحوادث صح

١٣٨

ان يكون قايما بنفسه اى ذاتا موصوفا بالصفات غنيا
عن المحل والفاعل اذ لو كان فى محل لكان صفة فيلزم ان لا
يتصف بالصفات الوجودية ولا بلوازمها اذ لو
قبلت الصفة صفة وجودية لزم ان لا تعرى عنها
صفة كالذوات وذلك يستلزم التسلسل ودخول ما لا
نهاية له فى الوجود ولو كان محتاجا للفاعل لكان حادثا
وهو محال اعلم ان هنا مقدمتين باطلتين يعتقدهما العقل
الناقص تبعا للوهم الفاسد احداهما ان كل ما ليس بجرم
قديما كان او حادثا فهو صفة ومستند الوهم فى اعتقاد
هذه المقدمة استقرا الحوادث بان كل ما ليس بجرم فيها
فهو لا يكون الا صفة فعمم ذلك الوهم الفاسد فى حقه
تعالى وقاس من غير جامع فاعتقد ان الاله تعالى صفة لا
ذات لما ثبت بالبرهان القطعى انه ليس بجرم وقد قال
بمقتضى هذا الوهم الفاسد النصارى وبعض الباطنية
ممن ينتسب فى زعمه الى طريق التصوف وهو كفر صراح
المقدمة الثانية الباطلة ان كل ذات موصوفة بالصفات
التى فهى جرم وهذه القضية لازمة للقضية الاولى اذ
هى فى معنى عكس نقيضها الموافق الذى هو كل ما ليس بصفة
فهو جرم ومستند الوهم فى اعتقاد هذه القضية هو مستنده
فى القضية الاولى وهو النظر الى ما تقرر فى الحوادث والقياس
عليها بغير جامع فاعتقد بهذا النظر الفاسد ان الذات
العلية جسم لما قام البرهان القطعى انه تعالى ذات موصوف
بالصفات لا صفة وقد قال ايضا بمقتضى هذا الوهم

الفاسد في هذه القضية المجسمة كالحشوية واليهود ومن
تبعهم على ذلك ومنهم من اعتقد هذه المقدمة الباطلة ٠
وقادته الى التعطيل ونفى وجود الاله اصلا وان العوالم وجدت
وجود اتفاقيا بغير فاعل لانه لما استقرا في الحوادث ان
الفاعل منها لا يكون الا جسما قاس من غير جامع فقال لو
كان للعوالم فاعل لوجب ان يكون جسما لكن الجسم يستحيل
منه ايجاد الاجرام وكثير من الصفات فتعين ان اجسام
العوالم وجدت بلا فاعل فاذا عرفت هذا عرفت ان وجوب
قيامه تعالى بنفسه بدفع هاتين المقدمتين الباطلتين
لان معناه احتوى على جزئين احدهما كونه تعالى غنيا عن ٠
المحل اى عن ذات يقوم بها ويكون صفة لها فهو جل
وعلا ذات موصوف بالصفات العلية لا صفة لغيره
الثانى كونه جل وعلا غنيا عن الفاعل واجب الوجود لا
جايزه فالجزء الاول ابطل المقدمة الاولى وهى اعتقاد الوهم
بان كل ما ليس بجرم فهو صفة لغيره فان مولانا جل وعلا
ليس بجرم وهو مع ذلك ذات موصوف بالصفات فيستحيل
ان يكون صفة لغيره والجزء الثانى ابطل المقدمة الثانية
وهى اعتقاد الوهم ان كل ذات موصوفة بالصفات فهى جرم
فان مولانا جل وعلا ذات موصوف بالصفات وهو مع
ذلك يستحيل ان يكون جرما او مماثلا لشئ من الحوادث
فهو تعالى ذات حقيقة ولا مثل له من الذوات وبهذ الجزء
باينت ذاته تعالى ساير الذوات الحادثة فانها وان كانت
غنية عن المحل اى لا تكون صفة قايمة بغيرها فهى مفتقرة

الى الفاعل افتقارا لازما لا يمكن انفكاكها عنه ضرورة لوجوب
حدوثها وافتقارها الى المولى الكريم جل وعلا ابتدا ودواما
والحاصل ان بالجزء الاول من معنى القيام بالنفس باين
جل وعلا الصفات فليس من جنسها وبالجزء الثانى باين تبارك
وتعالى ساير الذوات فلا شبيه له منها ولا يشاركها في اجناسها
ولا في فصولها ولا في خواصها فقولنا في اصل العقيدة ان ذاتا
موصوفا بالصفات غنيا عن المحل هو تفسير للجزء الاول
من القيام بالنفس وهو الذى منع كونه تعالى صفة وزيادة وزيادتنا خ
الوصف بغنيا عن المحل بعد قولنا موصوفا بالصفات
للتاكيد والا فكل ذات موصوفة بالصفات هى غنية عن
المحل اى عن ذات تقوم بها وقولنا والفاعل هو تفسير للجزء الثانى
من القيام بالنفس وهو الذى منع توهم كون ذاته تعالى
تشبه شيا من الذوات اما برهان الجزء الاول وهو انه
تعالى ذات لا صفة فما اشرنا اليه في اصل العقيدة وهو
انه جل وعز لو كان صفة لزم ان لا يتصف بالصفات
الوجودية وهى صفات المعانى التى هى القدرة والارادة
والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ولا بلوازمها التى هى
الصفات المعنوية وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا
وسميعا وبصيرا ومتكلما والدليل القطعى دل على وجوب اتصافه
تعالى بها فليس بصفة لان الصفة لو قبلت ان تتصف
بالصفات الوجودية لاستحال عروكل صفة عنها كما في
الذوات لان القبول نفسى فلا يختلف وذلك يستلزم
التسلسل ودخول ما لا نهاية له في الوجود لانه يجب

لصفة الصفة ما وجب للصفة الاولى من الاتصاف
بالصفات الوجودية ثم هكذا الى ما لا نهاية له وذلك لا
يعقل ومن هنا تعلم استحالة قيام الصفة بالصفة وان
قبول الاتصاف بالصفات الوجودية ولوازمها من خواص
الذوات لا مشاركة بينها وبين الصفات في ذلك وانما
خصصنا البرهان بالصفات الوجودية ولوازمها لانها
هي التي تقوم بموصوفها ويلزم فيها دخول ما لا نهاية له
في الوجود اما الصفات النفسية فهي راجعة الى حقيقة
موصوفها ولا تسلسل لها واما الصفات السلبية فلا وجود
لمعانيها في الخارج فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول ما
لا نهاية له في الوجود ولهذا كان الاتصاف بهذين النوعين
مشتركا بين الذوات والصفات ولهذا نوصف الذات
العلية وصفات المعاني القايمة بها بالوجود والقدم والبقا
والمخالفة للحوادث والوحدانية واما برهان الجزء الثاني
فواضح لا يحتاج للبيان وبالله تعالى التوفيق ويجب له
الوحدانية اي لا مثل له في ذاته ولا في صفة من صفاته ولا موثر
معه في فعل من الافعال اذ لو كان له مثل في ذاته او في صفة من
صفاته او كان معه موثر في فعل من الافعال لما كان واجب الوجود
لاحتياجه حينيذ لمن يخصصه بما يمتاز به عما
يماثله عموما او خصوصا وذلك يستلزم
الحدوث والعجز عن كل ممكن
لا شك ان وجود المثل له تعالى يستلزم ان يكون كل
واحد من المثلين حادثا جايزا ويمنع ان يكون كل واحد

منهما

منهما قديما واجبا وبرهان ذلك ان المثلين لما استحال ان
يكون احدهما عين الاخر لزم ان يمتاز احدهما عن الاخر
وتميزه لا يمكن ان يكون بالذاتيات الواجبات لوجوب
اشتراك المثلين في جميعها فتعين ان يكون بعرض
جايز اختص به احدهما عن الاخر مع جواز ان يكون
لصاحبه اذ كل ما اتصف به احد المثلين من الجايزات
يجوز ان يتصف به مماثله وكل جايز فوجوده لا يكون
الا حادثا فتعين ان يكون العرض الذي امتاز به كل من
المثلين عن الاخر حادثا وكل من المثلين ملازم هذا
العرض الذي يميزه عن صاحبه فتعين ان يكون هو
ايضا حادثا لان ملازم الحادث حادث والحدوث ينافي
الالوهية لما عرفت من برهان قدم الاله وبقايه وايضا
ذلك العرض اما ان يكون كمالا فقد فات الاخر وفوت
الكمال نقص فيلزم ان يكون كل واحد منهما ناقصا في
ذاته وهو محال وان كان ذلك العرض نقصا لزم ايضا
اتصاف الاله بالنقص من اول مرة وهو ظاهر الاستحالة
وايضا تعدد الاله اما ان يكون بتعدد خاص متناه فيلزم
افتقاره الى مخصص فيكون حادثا واما ان يكون بعدد
لا نهاية له فيلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو
ظاهر الاستحالة وايضا يلزم ان يكون كل واحد منهما عاجزا
عن كل ممكن لمساواتهما في الامكان والحدوث لساير
الحوادث التي قد عرفت بالضرورة عجزها عن ايجاد الاجرام
واعدامها ويلزم ايضا عجز المثلين في الالوهية من

جهة التمانع بين ارادتيهما وقدرتيهما سوا اتفقا على
ممكن واحد او اختلفا اما ان اختلفا فظاهر واما ان اتفقا
فلان لكل ممكن وجود او احدا فيستحيل ان تنفرد فيه ارادتان
وقدرتان والا لزم انقسام ما لا ينقسم او تحصيل الحاصل فلا
بد اذا من عجز احدى القدرتين واحدى الارادتين ويلزم
منه عجز الاخرى لما انعقد بينهما من المماثلة هذا كله
في المثل الحقيقي العام واما اذا فرض المثل خاصا في بعض
الصفات كالقدرة والارادة مثلا فانه يلزم عليه الحدوث
ايضا لكل من المثلين لان كل واحدة من الصفتين حـ
المماثلتين تحتاج الى مخصص يخصصها بالمحل الذي
وجدت فيه لقبول كل واحد منهما حينيذ المحلين فيلزم
ان تكون كل واحدة منهما جايزة الوجود حادثة عارضة
لكل من الموصوفين وكل واحد منهما لا يمكن ان يعرى عن
هذه الصفات الحادثة او ضدها ولا يكون ذلك الضد
الا حادثا فيلزم ان يكون كل من الموصوفين حينيذ
حادثا وذلك ينافي ما ثبت للاله من وجوب الوجود
ويلزم حينيذ العجز ايضا لاجل الحدوث والتمانع ان
فرض المثل في القدرة والارادة فقولنا ولا موثر معه
في فعل من الافعال هو من باب عطف الخاص على العام
لان وجود الموثر معه تعالى يرجع الى وجود المثل له في بعض
صفاته وهو القدرة والارادة فلو وجدت صفة في حادث
يتاتى بها الايجاد والاعدام لكانت مماثلة لقدرة
الباري جل وعلا فتكون حادثة لاحتياجها الى مخصص

يخصصها

يخصصها بالذات العلية ويخصصها بعموم التعلق عن نظيرتها
وحدوث الصفة يستلزم حدوث موصوفها وذلك يستلزم
حدوث الذات العلية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان قيل
تاتي الايجاد والاعدام على وفق ارادة القادر وعلمه هو حقيقة
القدرة الازلية ولا مثل لها في ذلك لان الايجاد والاعدام اللذين
يدعيان لبعض القوى الحادثة ليسا من حقيقة تلك القوى
الحادثة بل هما عرض لها بجعل الله تعالى لها ذلك فهي توثر على
وفق ارادة الله تعالى وعلمه لا على وفق ارادة موصوفها
وعلمه فالجواب ان تاتي التاثير ان كان عرضا لهذه القوة
الحادثة فانه يلزم ان لا يرد على هذه القوة على حيالها لانه
حال والاحوال لا يمكن ان تُعْقَلَ على حيالها فلا بد من خلق
صفة معنى وجودية في هذه القوة الحادثة تكون علة لما
عرض لها من تاتي الايجاد بها والاعدام ويلزم عليه قيام
العرض بالعرض والتسلسل لنقل الكلام الى ذلك العرض الثاني
هل ايجاده للتاثير ذاتي فلا يتوقف بعد وجوده على ارادة
او هو عرضي فيحتاج الى عرض اخر يوجب له الايجاد للتاثير
وهلم جرا وبالجملة فالذي يجب اعتقاده وقام البرهان
القطعي عليه ان لا مثل للمولى تبارك وتعالى في الذات ولا في
الصفات ولا في الافعال وبالله تعالى التوفيق ويجب له
تعالى القدرة والارادة المتعلقتان بكل ممكن اذ العجز
عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها وذلك
يستلزم استحالة وجودها لتوقف كل حادث في وجوده
واعدامه على اقتدار فاعله وفي تخصيصه على ارادته وفي كونه مرادا على علمه

مطلب تعريف القدرة والاراده

القدرة الازلية صفة يتاتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه
على وفق ارادته تعالى والارادة صفة يتاتى بها تخصيص
كل ممكن بالجايز المخصوص به بدلا عن مقابله ولا شك
ان كل حادث يدل على اربعة مطالب لهاتين الصفتين الاول
وجودهما الثانى وجوب الوجود لهما الثالث عموم تعلقهما
بجميع الممكنات الرابع وحدتهما اما وجه دلالة كل حادث
على وجودهما فلانه لو انتفت القدرة لوجد ضدها وهو
العجز وذلك يستلزم عدم التمكن من الفعل ولو انتفت
الارادة للجايز المخصوص لزم ترجحه على مقابله المساوى
له بلا مرجح وذلك محال واما وجه دلالة كل حادث على وجوب
هاتين الصفتين ويدخل فى ذلك وجوب القدم والبقا
لهما فلانه لو كانتا جايزتين لزم حدوثهما وافتقارهما
الى الفاعل ولا فاعل الا الله لما تقدم فى الوحدانية فيلزم ان
يتصف قبل فعلهما بقدرة اخرى عليهما وارادة لما عرفت فى
المطلب الاول من وجوب توقف كل حادث على وجودهما
قبله ثم ننقل الكلام الى القدرة والارادة الاخريين فيلزمهما
من الحدوث ما لزم الاوليين فيتوقفان ايضا فى احداثهما
على قدرة وارادة اخريين ثم هلم جرا فان وقف العدد لزم
الدور وان لم يقف ابدا لزم التسلسل وكلاهما مستحيل
وملزوم المستحيل مستحيل فيكون وجود القدرة والارادة
الحادثتين مستحيلا كيف وكل حادث يتوقف وجوده عليهما
فلزم ان لا يتاتى بهما الاحداث والتخصيص حتى تكونا
واجبتى الوجود واما وجه دلالة كل حادث على عموم التعلق

فلانهما

لهما

لهما بجميع الممكنات فلانهما لو اختصتا ببعض الممكنات ووقع
العجز عن بعضها لزم من ذلك امور مستحيلات الاول
تعميم العجز فى جميع الممكنات لاستوائهما فى حقيقة الامكان
المحوج الى الفاعل فاذا تعذر من الفاعل فعل بعضها لزم
تعذر فعل جميعها ويلزم ايضا حدوثهما لافتقار عددهما
المخصوص الى مخصص الثانى لزوم حدوثهما لاحتياجهما
حينيذ الى الفاعل الذى خصصهما ببعض الممكنات لجواز
ان تتعلقا بجميع الممكنات او بالبعض الاخر الذى لم
يتعلقا به فاختصاصهما حينيذ بما اختصا به يوجب
افتقارهما الى الفاعل المخصص الثالث لزوم التمانع بينهما
وبين القدرة والارادة اللتين تعلقتا بهما والى بعض هذه
اللوازم وهو الاول منها اشرنا بقولنا اذ العجز عن بعضها
مستلزم للعجز عن جميعها فالضمير المونث فى بعضها وجميعها
يعود على الممكنات المفهومة من قولنا لكل ممكن واما
وجه دلالة كل حادث على وحدتهما فلانه لو وقع التعدد
فيهما لزم العجز للزوم التمانع بين القدرتين والارادتين
كما لزم فى تعدد الاله فان قيل نفرض تعدد كل واحدة منهما
بعدد الممكنات بحيث يكون لكل ممكن قدرة وارادة خاصتان
به فلا تمانع حينيذ فالجواب انه يلزم عليه دخول ما لا
نهاية له فى الوجود اذ عدد الممكنات لا نهاية له وايضا يلزم
عليه الافتقار الى المخصص لان كل قدرة وارادة حينيذ يجوز
ان تتعلقا بغير ما تعلقتا به فاختصاصهما بما اختصتا
به يوجب الافتقار الى المخصص وايضا يلزم من عجزهما

خ
تعلقهما

عن التاثير في غير ما تعلقنا به العجز عن الجميع ولهذا
يصح ان تاخذ المطلبين وهما الوحدة وعموم التعلق من
قولنا في اصل العقيدة اذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز
عن جميعها وتاخذ المطلبين الاخرين وهما الوجود والوجوب
من قولنا التوقف كل حادث في وجوده واعدامه الخ وبالله
تعالى التوفيق ويجب له تعالى العلم المتعلق بكل واجب
وجايز ومستحيل لان الاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث
لافتقار الصفة حينيذ الى الفاعل وحدوثها
يستلزم حدوث موصوفها لاستحالة تعريه عنها وعن اضدادها
لاشك ان كل حادث يدل ابصاعلى الاربعة المطالب لهذه
الصفة كما سبق في القدرة والارادة وانما لم يقم في اصل العقيدة
البرهان على وجود هذه الصفة لانه قد سبق لنا في قوله وفي
كونه مرادا على علمه اى فكما توقف وجود كل حادث على الارادة
لزم ان يتوقف على العلم اذ القصد الى جايز معين مع عدم
العلم به مستحيل ويوخذ برهان مطلب وجوب الوجود
لهذه الصفة مما ذكرناه في برهان عموم تعلقها واذا كان
اختصاص تعلقها يوجب لها الحدوث لكونه يستلزم جوازها
فكيف اذا كانت من اول مرة جايزة الوجود وكذا ايضا
يوخذ نفي التعدد من هذا البرهان لان العدد يوجب
الحدوث لافتقار العدد الخاص الى محدث وقولنا وحدوثها
يستلزم حدوث موصوفها يعني ويلزم الدور والتسلسل
وايضا خفاء البعض يستلزم خفاء الجميع اذ لا فرق وقد
سبق ذلك كله في القدرة والارادة وقولنا وعن اضدادها

يعني

يعني ولا تكون تلك الاضداد حادثة لانها ضد للعلم
الحادث فان جاء العلم بعدها فدليل حدوثها ظاهر بان عدمها
وما ثبت قدمه استحال عدمه وان جات بعد العلم فحدوثها
ظاهر اذ لا معنى للحادث الا وجوده بعد عدم والله اعلم
وبه التوفيق ويجب له تعالى السمع والبصر المتعلقان بجميع
الموجودات والكلام المنزه عن الحرف والصوت والتقديم
والتاخير والكل والبعض والتجدد والسكوت المتعلق بما تعلق به العلم ودليل هذه
الثلاثة الشرع اعلم ان عقايد الايمان تنقسم الى ثلاثة
اقسام الاول ما لا يصح ان يعلم الا بالدليل العقلي وهو كل ما
تتوقف عليه دلالة المعجزة كوجوده تعالى وقدرته وارادته
وعلمه وحياته فانه لو استدل على هذا القسم بالدليل الشرعي
وهو متوقف على صدق الرسل المتوقف على دلالة المعجزة
لزم الدور القسم الثاني ما يصح ان يستدل عليه بالدليل
الشرعي وهو كل ما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة كالسمع
والبصر والكلام والبعث واحوال الاخرة جملة وتفصيلا
الثالث ما اختلف فيه للتردد فيه هل هو من القسم
الاول او من القسم الثاني كالوحدانية فانه اختلف
فيها هل يكفي فيها الدليل السمعي بناء على عدم توقف
دلالة المعجزة عليها في علم الناظر وان توقف وجود
المعجزة عليها في نفس الامر لاستحالة وجود الفعل مع
وجود الشريك او لا بد فيها من الدليل العقلي نظرا الى
توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة المتوقف
على الوحدانية لان المعجزة فعل والفعل يستحيل وجوده

على تقدير الاثنينية في الالوهية للتمانع والمتوقف
على المتوقف على الشي متوقف على ذلك الشي وقولنا في
السمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات معناه انه
ينكشف بسمعه تعالى وبصره جميع الموجودات قديمة
كانت او حادثة وليس سمعه كسمع المخلوق الذى
يختص عادة تعلقه بالاصوات ولا بصره تعالى كبصر
المخلوق الذى انما يتعلق عادة بالاجسام والالوان
والاكوان وبرهان عموم التعلق لسمعه تعالى وبصره
ان مصحح تعلقهما انما هو الوجود فلو تعلقا ببعض
الموجودات دون البعض لافتقر الى المخصص فيكونان
حادثين وقيام الحوادث بذاته تعالى مستحيل والحاصل
ان ثبوت هاتين الصفتين اخذ من الشرع وتعلقهما
بجميع الموجودات اخذ من دليل العقل وكذا ثبوت
الكلام له تعالى اخذ من الشرع وكونه منزها عن الحرف
والصوت والتقديم والتاخير الى اخر ما ذكر اخذ من الدليل
العقلي لانه لو اتصف كلامه تعالى بشي مما ذكر لزم ان
يكون حادثا وحدوث الصفات يوجب حدوث الموصوف
فان قلت اثباتهم الكلام بالدليل الشرعي يلزم منه
الدور لان الدليل الشرعي موقوف على دلالة المعجزة وهي
متوقفة على الكلام بناء على الصحيح من ان دلالتها
وضعية اي تتنزل منزلة تصديق الله تعالى لمن ظهرت
على يديه بالقول فالجواب ان تنزلها منزلة التصديق
بالقول انما معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من

تعالى

صدق

١٤٢

صدق الاتي بها الا ان معناه ان فاعلها تكلم بتصديق
من ظهرت على يده وذلك كما نقول الاشارة تدل وضعا
على ما يدل عليه القول وهل المشير متكلم او ابكم محتمل
ليس في الاشارة ما يدل على شي من ذلك وهي في نفسها
تدل بالوضع دلالة الكلام فلا فرق سوا كان المشير
متكلما او ابكم وهذا غاية التحقيق في جواب السوال
وان كان قد استهوله وعظمه كثير من الايمة وهذا
الجواب القصير المحقق لم يترك عليه غبارا والله تعالى
اعلم وبه التوفيق **ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات**
السابقة بدونها مراده بالصفات السابقة القدرة
وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات
يستحيل وجودها لغير الحي ولهذا اخر ذكر الحياة الى هذا
الموضع وهو من باب تاخير المدلول عن الدليل والا فهي
من جهة انها شرط في تلك الصفات متقدمة بالذات
عليها لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان
التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات
الباري جل وعلا كلها ازلية يستحيل تقدم بعضها على
بعض بالوجود وبالله تعالى التوفيق **واما المستحيل في**
حقه تعالى فكل ما ينافي هذه الصفات الواجبة لا شك انه
لما وجب له جل وعلا عقلا الوجود وما بعده من الصفات
استحال عقلا عليه كل ما ينافيها فينافي الوجود العدم
وينافي القدم الحدوث وينافي البقاء الفناء وينافي
المخالفة للحوادث مماثلتها وينافي القيام بالنفس

الافتقار الى المحل او المخصص وينافى الوحدانية وجود
التعدد فى الذات او الصفات او الافعال وينافى القدرة
العامة العجز العام او الخاص وينافى الارادة العامة
وجود الافعال او بعضها مع كراهة الفاعل لوجودها
وينافى العلم العام الجهل وما فى معناه بشى من المعلومات
وينافى السمع العام لجميع الموجودات الصمم وهو غيبة
شى من الموجودات عن سمعه تعالى وينافى البصر العام
كعموم السمع العمى وهو خفا شى من الموجودات عن
بصره تعالى وينافى كلامه تعالى البكم وهو خروج شى
من المعلومات عن دلالة كلامه جل وعلا وكون كلامه
تعالى حرفا او صوتا او متصفا بشى من لوازمهما وينافى
وينافى الحياة الموت وانما سكتنا فى العقيدة عن اثبات
ادراكات زايدة على الصفات السابقة وهى ادراك
المذوقات وادراك المشمومات وادراك الملموسات
بادراكات زايدة على السمع والبصر والعلم وتكون عند من
اثبتها عامة لكل موجود من غير اتصال ولا تاثير بما
يلازمها عادة لاجل الخلاف فى اثبات هذه الادراكات
والذى اختاره بعض الايمة المحققين فيها الوقف
وسكتنا ايضا عن الصفات المعنوية وهى كونه تعالى
قادرا ومريدا الى اخرها اما لانها ملازمة لصفات
المعانى عند من اثبت الاحوال واما لانها عبارة
عن وجودها وبالله تعالى التوفيق واما الجايز فى
حقه تعالى ففعل كل ممكن او تركه صلاحا كان او ضده لما

م قرن

١٤٤

عرفت قبل من وجوب عموم قدرته وارادته تعالى
لجميع الممكنات ويدخل فى ذلك جواز خلق الله
تعالى الروية لذاته العلية والسمع لكلامه القديم
والثواب فى دار النعيم والبعث لرسله الاكرمين
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين
ش لا شك ان الجواز لا ينطرق للذات العلية
ولا لشى من صفاتها الرفيعة لوجوب الوجود لجميع
ذلك وانما مرجع الجواز للتعلق التنجيزى لقدرته
وارادته تعالى وهذا التعلق ليس بقديم ومرجعه الى
صدور الكاينات عن قدرته وارادته ولما عرفت فيما
سبق عموم تعلق قدرته تعالى وارادته لجميع الممكنات
وعرفت وجوب وحدانيته تبارك وتعالى عرفت ان كل
ممكن فهو جايز ان يكون بقدرته تعالى وارادته وليس
فيه ما هو واجب عقلا كالصلاح والاصلح كما قاله من
ضل لانه يلزم عليه قلب الحقايق ومن هنا قالت البراهمة
من ايمة اهل الهند لا يجوز بعث الانبيا عقلا وشبهتهم
شيان الاول قالوا لا يخلو ما جا به الانبيا اما ان يكون
موافقا للعقل فلا حاجة للنبى وان كان مخالفا فلا
يمكن معرفته فما حاجة النبى الجواب نقول يا معشر
الحمير واصحاب السعير عرفتم شيا وغابت عنكم اشيا
فالشرع موكد للعقل مقرر له بر شد الانبيا لا تدرك
بمحض العقل فاذا لم يمكن ارسال الرسل فيه استحالة
خروج عن حقيقة فيوخذ الحكم جوازه وهذا القول

قوله ومن هنا الى قوله ومن الممكنا
الجايزة لا وجود له فى نسخة مع انه
كلام لا يفهم ولا يرتبط بعضه ببعض

يقتضي تناول الدوا عند المرض ثم الاطبا الذين يبلغون قوانين
الادوية والتحصيل ويعرفون الضار من النافع فالحاجة
ما ناسبت الى الانبيا والاطبا واصحاب الادويان
وايضا الشبهة الثانية الانبيا وردت بذبح البهايم من
غير جرمية وهو قبيح فلهذا قلنا لا تجب بعثة الانبيا
الجواب هذه البهايم مملوكة لله تعالى تارة يولمها ويسقمها
وتارة يعطبها وتارة يامر بذبحها والمالك له ان يتصرف
في ملكه كيف يشا لا اعتراض عليه فلما حد الطريق اجاز
ذلك اما انتها جاز له ان يامر بذبحها من بعيد المعدوم
حقيقة الصلاح والاصلح الجايزة بان ترجع واجبة وذلك
يمنع وقوع ضدها وهو الفسا كيف وهو موجود بالمشاهدة
ومن الممكنات الجايزة عند اهل الحق روية المخلوق
لمولانا جل وعلا على ما يليق به تبارك وتعالى من غير جهة
ولا جرمية ولا تحيز لانه تعالى موجود وكل موجود يصح ان
يرى بالبصر واستدعاء الروية المقابلة للمرى والجهة
له والتوسط بين القرب جدا والبعد جدا انما هو عادى
يقبل التخلف وكما صح ان يعلم مولانا جل وعلا على ما يليق
بجلاله وعظمته من غير احاطة فكذلك يصح ان يرى جل
وعلا بالبصر على ما يليق به جل وعلا وليست الروية بانبعاث
شعاع يتصل بالمرى حتى تستحيل رويته جل وعلا لاستحالة
اتصال الشعاع به تبارك وتعالى اذ لو كانت الروية باتصال
شعاع بالمرى لزم ان لا يرى الراى الا مقدار حدقته
كيف وهو ينكشف للراى في نظرة واحدة اضعاف ذاته

اضعافا

اضعافا لا حصر لها بحيث يقطع انه لا يمكن ان ينفصل منه
شعاع يتصل بادنى شى منها وكذا من الجايزات اثابة الله
تعالى المطيع اذ لا حق لاحد عليه تعالى اذ لا نفع له تعالى
بطاعة احد وايضا فالطاعة خلق له تبارك وتعالى وليس
للعبد فيها الا الاكتساب والاتصاف ولا اثر له فيها اصلا
وكذا من الجايزات بعث الله تعالى رسله عليهم الصلاة
والسلام لان ما قدر الله سبحانه وتعالى معهم من المصالح
الدينية والدنيوية فمحض فضله ولا اثر للرسل عليهم
الصلاة والسلام في شى من تلك المصالح ولا حق لاحد على
مولانا جل وعلا في هداية ولا مصلحة دنيوية ولا اخروية
واوجبت المعتزلة عقلا على الله تعالى بعث الرسل على اصلهم
الفاسد في وجوب مراعاة الصلاح والاصلح على الله تعالى
ولا يخفى فساده واما البراهمة فجعلوا بعث الرسل
مستحيلا وراوا ان العقل يستقل وحده بتحسينه وتقبيحه
الى احكام الله تعالى ولا يخفى ان سخافة عقولهم في غاية
لما عرفت ان مرجع احكام الله تعالى الشرعية الى نصب
افعال خلقها الله تعالى وجعلها بمحض اختياره امارات
على ما شا من ثواب او عقاب او غيرهما ولا حسن في فعل
ولا قبح يوجب له حكما من الاحكام ومن عرف انفراده تعالى
بايجاد جميع الممكنات ونفوذ ارادته فيها مع التنزه
عن الاغراض لا يخفى عليه فساد تلك المقالة الشنيعة
وبالله تعالى التوفيق واما الرسل عليهم الصلاة والسلام
فيجب لهم الصدق اى مطابقة كل ما اخبروا به من
احكام وثواب وعقاب وغيرها لما في نفس الامر لان الله

تعالى قد صدقهم بما تنزل من المعجزات التي
خصهم بها منزلة قوله تعالى صدق عبدي
في كل ما يبلغ عني

هذا هو الجزء الثاني

من جزئي الإيمان لان الايمان مركب من جزئين احدهما
الايمان بالله تعالى وهو حديث النفس التابع للمعرفة
بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز الثاني الايمان
بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ايضا حديث
النفس التابع للمعرفة بما يجب لهم وما يستحيل وما يجوز
ولما كان الجزء الثاني موقوفا على الجزء الاول لانه انما يعرف
ويحصل بعد معرفته قدم علماؤنا الكلام على الجزء الاول
قبل الكلام على الجزء الثاني والرسل جمع رسول وهو انسان
بعثه الله سبحانه الى عبيده وامايه ليبلغهم عنه احكامه
التكليفية والوضعية وما يتبعها من وعد ووعيد
ونحوهما وهل يشترط ان يكون له شرع جديد وكتاب
مخصوص او نسخ لشرع من قبله اولا يشترط فيه شي
من ذلك اقوال ونحن مكلفون بمعرفة الرسل عليهم
الصلاة والسلام ولا يتم ايماننا الا بذلك ولا يحصل
لنا الايمان الا بمعرفة ما يجب لهم وما يستحيل وما يجوز
فمما يجب لهم عليهم الصلاة والسلام الصدق في كل ما
يبلغون عن المولى تبارك وتعالى اي لا يكون خبرهم في
ذلك الا مطابقا لما في نفس الامر ولا يقع منهم الكذب في
شي من ذلك لا عمدا اجماعا ولا سهوا عند المحققين وبرهان
ذلك انه لو وقع الكذب في شي مما بلغه الرسل عليهم الصلاة
والسلام عن الله تعالى لزم ان يسري ذلك الكذب الى خبره

تعالى لانه تبارك وتعالى اشار الى تصديق الرسل بفعل اوجده
خارقا للعادة تحدى به الرسول اي ادعاه قبل وقوعه وطلبه
من المولى جل وعلا دليلا على صدقه في كل ما يبلغ عنه فاوجده
تبارك وتعالى له على وفق دعواه واعجز سبحانه كل من يقصد
تكذيبه ومعارضته عن ان ياتي بمثل ذلك الخارق فتنزل
هذا الفعل من المولى تبارك وتعالى باعتبار الوضع او
العادة وقرينة ذلك الحال منزلة التصريح في الكلام بصدق
رسله عليهم الصلاة والسلام بحيث لا يجد الموفق فرقا
بين تصديق الله تعالى لرسله بهذا الفعل الموصوف
بما سبق وبين تصديقهم بكلامه الصريح الا ترى ان
ملكا من الملوك لو جمع في بعض الاوقات اهل مملكته
وقام من المجلس بعض عبيده بمرأى منه ومسمع وقال
للناس ان الملك قد بعثني اليكم بكذا وكذا ونهاكم عن
كذا وهو عالم بمقالتي هذه اليكم سميع بصير قادر على
اهلاكي ان كذبت عنه واية صدقي فيما ادعيت عليه ان
اطلب منه ان يصدقني بان يفعل كذا وكذا مما لم تجر
عادته ان يفعله وان يخصني بذلك ولا يفعله لاحد
ممن يقصد معارضتي وتكذيبي ثم طلب من الملك ذلك
الفعل ففعله له على وفق ما طلبه منه وخصه به دون غيره
ممن يقصد معارضته وتكذيبه والقدح في صدقه فيعلم
على الضرورة ان الملك قد صدقه وان ذلك الفعل من
الملك نازل في الدلالة على صدق ذلك المدعي منزلة صريح
قول الملك انه قد صدق فيما يبلغ عني لا فرق بينهما

اصلا واذا ثبت ذلك لزم من كذب الرسول كذب الملك
الذى صدقه لان تصديق الكاذب كذب ولما كان الكذب
على المولى تبارك وتعالى مستحيلا لان خبره على وفق علمه جل
وعلا والعلم لا يحتمل النقيض بوجه والكلام التابع له
كذلك لزم ان يكون الكذب فى حق رسله عليهم الصلاة
والسلام مستحيلا وذلك ظاهر وبالله تعالى التوفيق
ويجب لهم الامانة اى ظواهرهم وبواطنهم من
الوقوع فى محرم او مكروه لان اتباعهم امروا بالاقتدا
بهم فى جميع اقوالهم وافعالهم وذلك يستلزم عصمتهم فيهما من كل شئ نهى عنه
هذا كمال ثان واجب للرسل عليهم الصلاة والسلام وهو
كونهم امنا لا خيانة لهم فى شى من الاشيا والامين هو
الذى يترك كل امر على الوجه الذى اوصى مالكه ان يترك
عليه ولا يخون بان ينقله بسبب الشهوة من الوضع
الذى ينبغى ان يكون فيه بوصية مالكه الذى تجب
طاعته فالامانة فى الواجب والمندوب ان يدخلا فى شريف
صندوق الوجود كما اوصى بذلك فيهما مولانا جل وعلا
ولا يخان بنقلهما عنه الى افة العدم والامانة فى المحرم
والمكروه ان يدخلا فى صندوق افة العدم ولا ينقلا عنه
الى شريف الوجود كما اوصى بذلك ايضا فيهما مولانا جل
وعلا ولا شك ان الافعال والذوات كلها ملك لمولانا جل
وعز وقد اوصى سبحانه وتعالى فيهما بوصايا وهى احكامه
الشرعية فالامانة المحافظة على وصاياه جل وعلا وعدم
التبديل فيها والتغيير ولما كانت الرسل عليهم الصلاة

حفظ

والسلام

والسلام اكرم الخلق على الله تعالى واتقاهم لله واعرفهم بالله
واشدهم خوفا منه كانوا اعظم الناس امانة واشدهم محافظة
على وصاياه تبارك وتعالى ولما اكرمهم سبحانه وتعالى باعظم
امانة وعصمهم من كل خيانة جعلهم قدوة لاممهم واطلق
فى متابعتهم ولم يجعل فيها تقييدا فلو جوزنا ان يقع فى
افعالهم ما هو محرم او مكروه لزم ان يجتمع فى ذلك المحرم
والمكروه الاذن فى فعلهما اخذا من قاعدة الترغيب فى
متابعة الرسل والحض على الاقتدا بهم وعدم الاذن لما فرض
فيهما من التحريم والكراهة وذلك جمع بين النقيضين
وهذه المتابعة للرسول سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
بلا استثناء ولا تردد ولا تامل الا فيما خصص به قد
عرفت ضرورة من حال الصحابة والتابعين لهم باحسان
وقد امر ايضا مولانا جل وعلا بمتابعته على الاطلاق فى ايات
من القران وجعلها علما على محبته وذلك دليل واضح فى غاية
على كمال العصمة العامة له وبالله تعالى التوفيق ويجب لهم
ايضا انهم بلغوا كل ما امرهم المولى سبحانه بتبليغه ولم
يتركوا شيا منه لا عمدا ولا نسيانا اما عمدا فلما سبق فى الامانة
واما نسيانا فللاجماع هذا ايضا كمال ثالث واجب للرسل عليهم الصلاة
والسلام وهو وفاوهم بتبليغ كل ما ارسلهم الله تعالى به وامرهم
ان يبلغوه للناس وانهم لم يخفوا عن الناس شيا من ذلك
لا عمدا ولا نسيانا والتبليغ فى ذلك على الوجه الذى امروا به
من عموم للناس او خصوص لهم وبرهان امتناع
اخفايهم شيا من ذلك على طريق العمد واضح من برهان

الامانة السابق لان هذا كتمان للحق وخيانة محرمة وهم
امنا معصومون من المحرم ان يدخلوه في دايرة الوجود بعد
معرفتهم نهي مولانا جل وعلا عن ذلك واما اخفاوهم شيا من
ذلك على طريق النسيان فالمحققون ايضا على منعه ودليله اجماع
السلف وقد صرح القران بكمال التبليغ في حق سيدنا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي وقد صرح ايضا بذلك النبي صلى الله عليه وسلم
في الحديث ولم يحضرني الان لفظ الحديث وصرح بذلك الرسل
في القران كقوله تعالى ابلغكم رسالات ربي وقوله جل وعلا
لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم فكيف اسى على قوم
كافرين ونتبع نحو ذلك في القران وبالله تعالى التوفيق
فالواجب الاول يزيد على الامانة بمنع الكذب سهوا ويزيد
على التبليغ بمنع الزيادة على ما امروا بتبليغه عمدا او نسيانا
وتزيد الامانة على الصدق بمنع وقوع المخالفة في
غير كذب اللسان وعلى التبليغ بمنع وقوع المخالفة في غير
التبليغ ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شي مما
امروا بتبليغه عمدا او نسيانا مع لزوم الصدق فيما بلغوا
من ذلك ويزيد على الامانة بمنع ترك شي مما امروا بتبليغه نسيانا
انما تعرضنا في اصل العقيدة لما بين هذه الواجبات الثلاثة
من النسب ليلا يتوهم ان فيها تكرارا او ان فيها ترادفا
وتساويا او تباينا او عموما وخصوصا بالاطلاق بحيث
يستغني بالاخص عن الاعم فنبهنا على ان بينها عموما
وخصوصا من وجه فلا يمكن حينيذ الاستغنا ببعضها

عن بعض لان كل واحد يزيد على صاحبيه بزيادة لا تفهم الا
منه وبيان ذلك ان الواجب الاول وهو الصدق يزيد على
الامانة بمنع الكذب سهوا اي هذه النقيصة انما يفهم امتنا عها
في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام من الواجب الاول
الذي هو الصدق لانه عام في كل قول ولا يفهم امتناعها
من الواجب الثاني الذي هو الامانة لانها انما تمنع من
وقوع المعصية والمكروه والكذب سهوا ليس بحرام ولا
مكروه فلا منافاة بينه وبين الامانة ويزيد الصدق
ايضا على الواجب الثالث الذي هو التبليغ العام بمنع
الزيادة على ما امروا بتبليغه عمدا او نسيانا اي هذه
النقيصة لا تفهم من الواجب الثالث لانها وقعت بعد
التبليغ العام فلا تنافيه وتفهم من الواجب الاول الذي
هو الصدق ~~العام يرفعه~~ لان هذه الزيادة كذب ووجوب
الصدق العام يرفعه واما الواجب الثاني وهو الامانة
فيزيد على الواجب الاول وهو الذي هو الصدق بمنع
وقوع المعصية والمكروه في غير كذب اللسان كالغيبة مثلا
والنظر العمد لاجنبية من غير ضرورة فهذه النقيصة
انما يفهم امتناعها من الواجب الثاني الذي هو الامانة
لمنافاتها المعصية والمكروه ولا يفهم امتناعها من
وجوب الصدق لانها ليست بكذب حتى يرفعها الصدق
وتزيد الامانة ايضا على الواجب الثالث الذي هو التبليغ
العام بمنع المعصية التي لا تتعلق بالتبليغ كالسرقة
مثلا والخديعة ونحو ذلك وهو ظاهر واما الواجب الثالث

الذى هو التبليغ العام فيزيد على الواجب الاول وهو
الصدق بمنع ترك شى مما امروا بتبليغه عمدا او نسيانا مع
التزامهم الصدق فيما بلغوا من ذلك اى هذه النقيصة
ايضا انما يفهم امتناعها فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام
من الواجب الثالث وهو التبليغ العام لان النقص عمدا
او نسيانا مناف لوجوب عموم التبليغ وليس بمناف
لوجوب الصدق لانه قد يصدق فيما يبلغ ويترك شيا اخر
اجنبيا عنه و ترك تبليغه ليس بكذب فيه اذ لم يخبر
فيه بشى ولا فيما بلغ لصدقه فيه ويزيد ايضا وجوب
التبليغ العام على الواجب الثانى الذى هو الامانة بمنع
ترك شى مما امروا بتبليغه نسيانا اي هذه النقيصة انما
يفهم نفيها عن الرسل عليهم الصلاة والسلام من الوجب
الثالث الذى هو التبليغ العام لمنافاتها له لان السلب
الجزى مناف للثبوت الكلى ولا يفهم نفيها من الواجب
الثانى الذى هو الامانة لما عرفت ان الامانة انما تدفع
المعصية والمكروه وما يفعل نسيانا لا تحريم فيه ولا كراهة
وذلك ظاهر وبالله تعالى التوفيق **ولا يخفى عليك بعد
هذا ما تشترك فيه الثلاثة المذكورة وما يشترك فيه اثنان
منها دون الثالث وما يزيد بكل واحد منها على مجموع الباقيين**
يعنى انك اذا حققت معانى الواجبات الثلاثة
وعرفت ما يزيد به كل واحد منها على صاحبيه سهل عليك
فهم هذه المطالب الثلاثة. فيها احدها معرفة النقيصة
التى تشترك الواجبات الثلاثة فى نفيها عن الرسل عليهم
الصلاة والسلام وهى تبديل شى مما امر الله تعالى بتبليغه

١٤٦

او تغييره معناه عمدا لانه كذب ووجوب الصدق للرسل ينفيه
وهو ايضا معصية ووجوب الامانة يدفعه وهو ايضا كتمان
لما امر المولى العظيم بتبليغه ووجوب تبليغ الرسل عليهم
الصلاة والسلام لكل ما امرهم الله تعالى بتبليغه يرفع ايضا
هذه النقيصة عنهم فهذه نقيصة تشترك الواجبات
الثلاثة فى نفيها عن الرسل عليهم الصلاة والسلام الثانى من
المطالب الثلاثة معرفة النقيصة التى يشترك فى نفيها
عن الرسل عليهم الصلاة والسلام اثنان من الواجبات الثلاثة
ويزيدان به على الواجب الثالث فيشترك الواجب الاول
والثانى وهما الصدق والامانة فى منع الكذب عمدا بالزيادة
على المامور بتبليغه ولا يمنعه الواجب الثالث الذى هو
التبليغ العام لان هذه النقيصة انما وقعت بعد التبليغ
العام ويشترك الواجب الاول والثالث وهما الصدق
والتبليغ العام فى منع التبديل نسيانا لبعض المامور
بتبليغه فانه مناف للصدق لانه كذب ومناف للتبليغ
المامور بتبليغه ولا يمنع هذه النقيصة وجوب الامانة لانها
انما تمنع المعصية والمكروه والتبديل نسيانا لا تكليف فيه
فليس بمعصية ولا مكروه وتشترك الامانة والتبليغ العام
فى منع ترك شى مما امروا بتبليغه عمدا فكل واحد من هذين
الواجبين ينفيه عن الرسل عليهم الصلاة والسلام ولا ينفيه
الواجب الاول الذى هو الصدق لان الترك من غير
تبديل ليس بكذب الثالث من المطالب الثلاثة
معرفة ما يزيد به كل واحد من الواجبات الثلاثة على

مجموع الواجبين الباقيين فالواجب الاول وهو الصدق
يزيد على مجموع الامانة والتبليغ العام بمنع الكذب
نسيانا في غير المامور بتبليغه لانه مناف للصدق
وليس منافيا للامانة ولا للتبليغ العام ولا يفهم نقيضه
عن الرسل عليهم الصلاة والسلام الا من الواجب الاول
الذي هو الصدق ويزيد الواجب الثاني وهو الامانة
على مجموع الصدق والتبليغ العام بمنع المعصية في
غير الكذب بعد التبليغ العام كالسرقة مثلا ويزيد
التبليغ العام على مجموع الواجبين الاولين وهما الصدق
والامانة بمنع نقص شي من المامور بتبليغه نسيانا
من غير تبديل ولا اخلال فيما بلغ فانه مناف للتبليغ
العام فيفهم نقيضه منه ولا ينافي الواجبين الاولين اذ
ليس بكذب ولا خيانة فمجموع المطالب في هذه
الواجبات الثلاثة خمسة هذه المطالب الثلاثة
التي ذكرناها والمطلبان السابقان وهما معرفة معاني
الواجبات الثلاثة ومعرفة ما يزيد به كل واحد منها
على كل واحد من صاحبيه وبالله تعالى التوفيق واما
المستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام فاضداد هذه
الثلاثة لا خفا انه اذا علم ما يجب في حق الرسل
عليهم الصلاة والسلام علم منه ما يستحيل في حقهم عليهم
الصلاة والسلام فلما علم وجوب الصدق في حقهم عليهم
الصلاة والسلام علم منه استحالة الكذب عليهم وهو
الاخبار بما لا يطابق ما في نفس الامر ولما علم وجوب

الامانة

الامانة لهم علم منه استحالة الخيانة عليهم وهي التلبس
بمنهي عنه نهي تحريم او كراهة ولما علم وجوب التبليغ العام
لهم علم منه استحالة عدم التبليغ لشي مما امروا بتبليغه
عمدا او سهوا وذلك ظاهر وبالله تعالى التوفيق واما
الجائز في حقهم عليهم الصلاة والسلام فالاعراض البشرية
التي لا تنافي علو مرتبتهم كالمرض ونحوه بدليل مشاهدة
ذلك فيهم وفي اتصافهم بها فوايد
لا تخفى مراده بنحو المرض الجوع والفقر وهو
خلو يديهم من الاعراض الدنيوية مع الغنا عنها
بالله تعالى والاكل والشرب والنكاح والنسيان بعد التبليغ
او فيما لم يومروا بتبليغه والنوم الا انهم تنام اعينهم
ولا تنام قلوبهم ولا شك انه قد شوهد جميع ذلك
فيهم وقوله وفي اتصافهم بها فوايد لا تخفى يعني انه
ليس نزول هذه الاعراض بهم كنزولها بغيرهم في امكان
عدم اقترانها بالفوايد العرفانية التي تصيرها قربا
وعبادات بل لا تنزل بهم الا عارية عن حظ النفس ودواعي
الهوى محفوفة بالفوايد العرفانية والقرب الشريفة
النورانية كتعبدهم لله تعالى في عرض الاكل والشرب بما ندب
اليه من ادابهما والصبر والزهد والرضا عن الله تعالى
عند فقدهما وايثار ذوي الفاقة مع شدة الاحتياج اليهما
وتشريع جميع ذلك للمومنين بهم التابعين لهم وهكذا
حكم مرضهم وجوعهم مع زيادة حصول التسلي عن الدنيا
للامة وتنبيههم لخسة قدرها عند الله تعالى اذ لو كان

لها موقع عند الله تعالى لاعطاها لهولاء السادة الكرام
الذين هم اشرف الخلق عنده تبارك وتعالى ولحرصوا عليهم
الصلاة والسلام على جمعها والتمتع بها اكثر من غيرهم فلما
رايناهم نافرين عن فضولها منفرين عنها في غاية علمنا
انه لاخير في فضولها وان الزهد فيها هو الحق الجامع لكل
خير ولا يخفى على العاقل استنباط الفوايد الكثيرة من احوالهم
عليهم الصلاة والسلام لان الله تعالى قد عصمهم واعتنى
بكمال هدايتهم وجعلهم قدوة للخلق في اقوالهم وافعالهم
وسكوتهم فهي كلها واقعة منهم على اكمل الصفات
واشرف المقاصد واعلى السمات وكلما استنبط العلما
من فوايد اقوالهم وافعالهم والغوا واكثروا فنقطة
من بحر لا ساحل له نسال الله تعالى ان يزيدهم شرفا ثم عزة
شرفا الى ما لا نهاية له وان يدخل جميعنا بلا محنة في شفاعة
سيد الخلق واكرمهم على الله تعالى سيدنا ونبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه فقولنا الاعراض
احترازا من مذهب النصارى في وصفهم عيسى عليه
الصلاة والسلام بالصفة القديمة وقولنا البشرية احترازا
من اعتقاد الجاهلية ان البشرية تنافي الرسالة وقولنا التي الجهمية صح
لا تنافي علو مرتبتهم احترازا من اعتقاد اليهود وكثير من جهلة
المورخين والمفسرين انتقاص الانبيا عليهم السلام بنقيصة المعصية
لاشك ان الناس باعتبار تعظيمهم الرسل عليهم الصلاة
والسلام ثلاثة اقسام مفرط ومفرط وهما هالكان
ومتوسط وهو الناجي بفضل الله تعالى وعن القسمين

الاولين

الاولين احترزنا بالقيود التي ذكرناها في تفسير الجايز
على الرسل صلوات الله وسلامه عليهم فاحترزنا بالاعراض
وهي الصفات الحادثة المتجددة من الصفات القديمة
التي هي صفات الاله جل وعلا فلا يصح ان يتصف بها غير
مولانا جل وعز وقد كفرت النصارى بمخالفتهم في هذا
القيد وافراطهم في حق عيسى عليه الصلاة والسلام فجعلوا
صفة العلم القديم قايمة بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام
وجعلوه لذلك الها على خبط لهم شديد وتخليط عظيم لا
يفوه به عاقل تعالى الله عن قولهم واحترزنا بقيد البشرية
كالاكل والشرب والمرض ونحوها من صفات الملايكة
عليهم الصلاة والسلام وهي غناهم عن هذه الاعراض التي
وضعها الله تعالى في البشر فليس يشترط ذلك في الرسل
عليهم الصلاة والسلام لعدم توقف الرسالة عليها
وليس غنا الملايكة عليهم الصلاة والسلام عنها لذواتهم
الرفيعة بل بجعل الله تعالى لهم ذلك وقد كفرت الجاهلية الجهمية
بمخالفتهم في هذا القيد وافراطهم ايضا بزعمهم ان هذه
الصفات البشرية ناقصة لا تليق بمرتبة الرسالة وانما
يليق بها صفات الملايكة فكفروا وكذبوا بسبب ذلك
الرسل عليهم الصلاة والسلام وقالوا ما اخبر الله تعالى عنهم
ابشر يهدوننا ان انتم الا بشر مثلنا ما لهذا الرسول ياكل
الطعام ويمشي في الاسواق ولو انكشف الحجاب عن قلوبهم
لعرفوا ان وقوع هذه الاعراض البشرية بالرسل عليهم
الصلاة والسلام فيه كمالات لهم في انفسهم وتكميلات

كثيرة لا ممهم بحيث يغتبطهم بها الملايكة الكرام ويتمنون
وجود مثلها لهم لما فيها من الادب الرفيعة والعبادات
الرفيقة التي لم يجدوا مثلها في عباداتهم هذا مع ما فيها
من تانيس الامم ودفع الوحشة عنهم بمخالطة من هو
من جنسهم ومتصف بحسب الظاهر بصفاتهم وتمكنهم
لاجل الجنسية والمخالطة من ان يعرفوا امانته وصدقه
ونصيحته والتلقي منه ولو كان ملكا لتعذر عليهم ذلك كله
قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم
ما يلبسون فعامل سبحانه وتعالى الخلق بمقتضى الفضل
العظيم والرحمة واللطف بان بعث اليهم رسلا من انفسهم
ظاهرهم بشري من جنس المبعوث اليهم وباطنهم ملكي
بل اعلا ولهذا اتسعت قلوبهم عليهم الصلاة والسلام
لمخالطة الفريقين ومراعاة الجانبين واما قولنا التي لا
تنافي علو مرتبتهم فاحترزنا به من الغفلة عن جنابهم
الرفيع والتفريط بسبب مشاهدة ظواهرهم البشرية
في مراعاة قدرهم العلي وملاحظة اعتنا المولى العظيم بهم
برفع مقامهم الاكمل فوق جميع الخلق وقد ضلت اليهود
ادام الله ذلهم فاساوا الادب ووصفوا انبيا الله ورسله
عليهم الصلاة والسلام بمساوي لا يليق ان يوصف بها
من هو دني منهم في غاية وربما ادخل بعض جهلة المورخين
والمفسرين بعض ذلك في كتبهم وافتتنوا بذلك وافتتنوا
به من يطالعه من الجهلة نسال الله تعالى العافية من
زلات من يقتدى به فانه يضل بسبب زلته وفتنته
عالم كثير ولا حول ولا قوة الا بالله وربما يغترون لقلة

تحصيلهم وعدم تحقيقهم بظواهر من الكتاب والسنة
نشير ان شاء الله تعالى بعد هذا الى جملة منها ليعرف منها
غيرها ونظير الاغترار بهذه الظواهر اغترار المجسمة والقا يلين
بالجهة وبتاثير القدرة الحادثة وتعليل الافعال والاحكام ونحو
ذلك بظواهر من الكتاب والسنة توهموا ذلك ولم يحيطوا
بعلمها لعدم تضلعهم من العلوم العقليات والنقليات
وفقدهم الانوار الربانية والعصمة الالهية ولهذا قيل
ان التمسك في معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم
الصلاة والسلام بمجرد ظواهر الكتاب والسنة اصل من
اصول الكفر قلت وكذا تلقي هذا العلم من مجرد الكتب
والمشايخ المصحفين والمتفقهين بلا تحقق فنسال الله
تعالى السلامة من فتن المحيا والممات والتاييد بالتوفيق
والعصمة من جميع الافات بجاه اشرف الخلق سيدنا
ومولانا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم **وبهذا تعرف ان كل ما
اوهم في حقهم او في حق الملايكة نقصا من الكتاب او السنة
وجب تاويله** اشار بهذا الكلام الى وجوب تاويل ما اغتر به
بعض من اجاز على الانبيا والملايكة على جميعهم الصلاة
والسلام الصغاير فاحتجوا في ذلك بظواهر كثيرة من
القران والحديث قال القاضي عياض في الشفا ان التزموا
ظواهرها افضت بهم الى تجويز الكباير وخرق الاجماع
وما لا يقول به مسلم فكيف وكل ما احتجوا به مما اختلف
المفسرون في معناه وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه
وجات اقاويل فيها للسلف بخلاف ما التزموه من

ذلك فاذا لم يكن مذهبهم اجماعا وكان الخلاف فيما احتجوا
به قد يما وقامت الادلة على خطاء قولهم وصحة غيره وجب
تركه والمصير الى ما صح فمن الظواهر الموهمة للنقص والذنب
قوله تعالى لنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله جل من قايل
واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقوله تعالى
ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك وقوله عفا الله
عنك لما اذنت لهم وقوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقوله جل من قايل
عبس وتولى ان جاءه الاعمى ومن ذلك ايضا ما قصه
تعالى من قصص الانبيا غير نبينا وسيدنا ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين كقوله تعالى وعصى ادم
ربه فغوى وقوله تعالى فلما اتاهما صالحا جعلا له
شركاء فيما اتاهما الاية وقوله تعالى اخبارا ايضا عن
ادم عليه الصلاة والسلام ربنا ظلمنا انفسنا وان لم
الاية وقوله سبحانه عن يونس عليه الصلاة والسلام
فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت
من الظالمين وما ذكر من قصته وقصة داود عليهما
الصلاة والسلام وقوله فيه وظن داود انما فتناه
فاستغفر ربه وخر راكعا واناب الى قوله ماب وقصة
نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم مع زيد
مولاه وزينب رضى الله عنهما وقوله تعالى وتخفى فى
نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان

تخشاه

تخشاه وقوله تعالى فى يوسف عليه الصلاة والسلام ولقد
همت به وهم بها وما قص من قصته مع اخوته وقوله
تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام فوكزه موسى فقضى
عليه قال هذا من عمل الشيطان وقول النبى صلى الله عليه
وسلم فى دعايه اللهم اغفر لى ما قدمت وما اخرت وما اسررت
وما اعلنت ونحوه وذكر الانبياء عليهم الصلاة والسلام
فى الموقف ذنوبهم عندما تطلب منهم الشفاعة وقوله
عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبى فاستغفر الله
واتوب اليه وفى حديث ابى هريرة رضى الله عنه انى لاستغفر
الله واتوب اليه فى اليوم اكثر من سبعين مرة وقوله تعالى
عن نوح عليه الصلاة والسلام والا تغفر لى وترحمنى اكن
من الخاسرين وقد كان قال الله تبارك وتعالى له ولا
تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون وقوله تعالى عن
ابراهيم عليه الصلاة والسلام والذى اطمع ان يغفر لى
خطيئتى يوم الدين وقوله عن موسى عليه الصلاة والسلام
انى تبت اليك وقوله جل وعلا ولقد فتنا سليمان وقوله
جل وعز فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربى وقوله
تعالى فاوجس فى نفسه خيفة موسى قلنا لا تخف انك
انت الاعلى وما اشبه ذلك من الظواهر الكثيرة ولنشير
الى شىء مما يتاول به كل واحد من هذه الظواهر باختصار
ومن اراد استيفاء ذلك فعليه بالمطولات من كتب
التفسير وشروح الاحاديث اما قوله تعالى فى سورة الفتح
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فاقرب

مايتاول به ان تكون الاية من باب الاخذ بالاطراف
للدلالة على الاحاطة كقولك قرات القران اوله واخره
وجلت البلد اوله واخره فتحمل المغفرة فى الاية على المغفرة اللغوية
وهى الستر وتكون بمعنى على والذى يتقدم على الذنب اسبابه
من الشهوة له والهواجس والخواطر وحديث النفس والهم
والعزم والذى يتاخر عنه اثاره من الران والقسوة والتشاغل
عن الخير ونحو ذلك من العقوبات الدنيوية والاخروية
فاخبر المولى الكريم انه فتح لنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم من ابواب المواهب الربانية والانوار اللدنية
العرفانية والعصم الكاملة والهمم القدسية العلية ما
استاصل ساقة كل ذنب وستر بسببه المولى الكريم عنه
سوابق كل عيب ولواحقه ونكتة العدول عن تعريف
الذنب بالالف واللام الى تعريفه بالاضافة اليه عليه
الصلاة والسلام وجهان احدهما تقرير النعمة عليه بان
هذا الذنب الذى عصم منه هو ذنب له بحسب الامكان
العقلى والقبول البشرى العادى وفى العصمة من ذلك
مع القبول من المنة عليه والفضل العظيم ما لا يخفى
الثانى يحتمل ان تكون الاضافة للتنبيه بالخفى على الجلى
وبالادنى على الاعلى اى سترنا عنك سوابق الذنب الذى
يتوهم وصوله اليك ويعد ذنبا بالنسبة اليك وان كان
حسنة بالنسبة الى غيرك كالانس مثلا بالطاعة
والقصد بفعلها نيل ما يلايم النفس فى الجنان من
المشتهيات ونحو ذلك مما هو كثير لايق بمقام اهل

الحجاب

الحجاب من الزهاد والمتعبدين واذا سترعنه هذا النوع
واستوصلت سوابقه ولواحقه وان كان ليس ذنبا
حقيقيا بل هو كمال فى حق العموم فاحرى ساير الذنوب
التى هى ذنوب حقيقة فى حق العام والخاص كالزنا
وشرب الخمر والغيبة ونحوها واما قوله تعالى واستغفر
لذنبك فقيل انه خطاب له والمراد امته ويحتمل ان يكون
امر بذلك على سبيل التعبد المحض زيادة فى رفع الدرجات
وتذكر النعمة العصمة بطلب دوامها واشارة الى انها
محض فضل بلا وجوب ولا استحقاق ونكتة اضافة
الذنب اليه هنا ما سبق فى اية سورة الفتح وهذا الوجه
اقرب والله تعالى اعلم واما قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك ففيه اقوال كثيرة والاظهر ان حمل الوزر على الذنب
ان وضعه حينيذ بمعنى الحفظ منه ومن سوابقه
ولواحقه حتى لا يتحمل مونة من مونته واضافة الوزر
اليه نكتتها ايضا ما سبق واما قوله تعالى عفا الله عنك
فلا معاتبة فيه بوجه بل فيه تكرمة وتعظيم كما يقال فى
استفتاح الكلام مع العظما اصلحك الله واعزك الله
واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم فالاظهر ان معناه لولا كتاب من الله سبق
باحلال الغنايم لكم وتخصيصكم بهذه الفضيلة دون
من قبلكم لكان كذا وكذا ولهذا قال الله تعالى فكلوا مما
غنمتم حلالا طيبا فليس فى الاية الزام ذنب ولا معاتبة
بل فيها ذكر ما خص به نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه

وسلم وفُضِّلَ به على ساير الانبيا والرسل على جميعهم افضل
الصلاة والسلام فكانه تعالى قال ماكان هذا النبي غيرك كما
قال عليه الصلاة والسلام احلت لي الغنايم ولم تحل لنبي
قبلي والخطاب بقوله تعالى تريدون عرض الدنيا انما هو
لمن اراد من الناس ذلك وتجرد غرضه لعرض الدنيا وحدها
وللاستكثار منها وليس المراد به النبي صلى الله عليه وسلم
ولا علية اصحابه رضي الله تعالى عنهم اجمعين واما قوله
جل من قايل عبس وتولى ان جاءه الاعمى الاية فقال عياض
في الشفا ليس فيه اثبات ذنب له عليه الصلاة والسلام
بل اعلام الله تعالى له بان ذلك المُتَصَدَّى له ممن لا يتزكى
وانه لو كشف لك حال الرجلين لاخترت الاقبال على
الاعمى وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لما فعل وتصديه لذلك
الكافر كان طاعة لله تعالى وتبليغا عنه واستيلافا له كما
شرعه الله له لا معصية ومخالفة له وما قصه الله عليه من
ذلك اعلام بحال الرجلين وتوهين امر الكافر عنده
والاشارة الى الاعراض عنه بقوله تعالى وما عليك ان لا يزكى
وقيل اراد بعبس وتولى الكافر الذي كان مع النبي صلى الله عليه
وسلم قاله ابو تمام واما قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى
فالتحقيق ان المراد المعصية والغواية اللغويان وهما
وقوع صورة المخالفة والغواية التي هي ترك المراشدة
سوا وقع ذلك عمدا او سهوا او نسيانا او تاويلا لا الشرعيان
وهي المخالفة عمدا مع العلم بالتحريم فان المخالفة على هذه
الصفة لم تقع من ادم عليه الصلاة والسلام عمدا وانما

وقعت

وقعت منه نسيانا او بالتاويل وذلك مبسوط في الشفا
وكتب التفسير ويرحم الله الامام العامل العالم ابن العربي
حيث قال يجب تنزيه الانبيا عليهم الصلاة والسلام
عما نسبه اليهم الجهال ولكن الباري سبحانه بحكمه النافذ
وقضايه السابق اسلم ادم الى الاكل من الشجرة متعمدا
للاكل ناسيا للعهد فقال في تعمده وعصى ادم ربه فغوى
وقال في بيان عذره ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي
فمتعلق العهد غير متعلق النسيان وجاز للمولى تبارك
وتعالى ان يقول في عبده لحقه عليه عصى تاديبا ويعود
عليه بفضله فيقول نسي تقريبا ولا يجوز لاحد منا ان
يطلق ذلك على ادم او يذكره الا في تلاوة القران او قول
النبي صلى الله عليه وسلم واما قوله تعالى فلما اتاهما صالحا
جعلا له شركا فيما اتاهما فقال الواحدي في تفسيره ان
ابليس اتى حوا في غير صورته التي عرفته بها فقال لها
ما الذي في بطنك قالت ما ادري فقال اني اخاف ان
يكون بهيمة او كلبا او خنزيرا فذكرت ذلك لادم فلم
يزالا في هم من ذلك ثم اتاها وقال ان سالت الله تعالى
ان يجعله بشرا سويا مثلك تسميه عبد الحارث وكان اسم
ابليس في الملايكة الحارث فلم يزل بها حتى غرها فلما ولدت
ولدا سويا سمته عبد الحارث برضى ادم عليه الصلاة والسلام
وذلك قوله تعالى فلما اتاهما صالحا اي ولدا بشرا سويا جعلا
له شركا يعني ابليس فاوقع الجمع موقع الواحد فيما اتاهما
من الولد اذ سمياه عبد الحارث ولا ينبغي ان يكون عبدا

خ تقريبا

الا الله ولم تعرف حوا انه ابليس ولم يكن هذا شركا
بالله لانهما لم يذهبا الا ان الحارث ربهما لكنهما قصدا الى
انه كان سبب نجاته وتم الكلام عند قوله اتاهما ثم ذكر
كفار مكة فقال تعالى فتعالى الله عما يشركون انتهى قلت
قال ابن العربي في الاحكام في توهين هذا القول وتزييفه
وهذا القول ونحوه مذكور في ضعيف الحديث في الترمذي
وغيره وفي الاسرايليات التي ليس لها ثبات ولا يعول
عليها من له قلب والقول الاشبه بالحق ان المراد بهذا
جنس الادميين واما قول ادم عليه الصلاة والسلام
ربنا ظلمنا انفسنا فقول صدر منه على سبيل الاستكانة
والتعظيم لاوامر المولى تبارك وتعالى ومناهيه بحيث
يحق على العبيد اذ لو كان الامر بايديهم ان لا تقع منهم
مخالفة بوجه من الوجوه لا عمدا ولا نسيانا ولا بانتهاك
ولا بتاويل واشار عليه الصلاة والسلام بذلك الى انه لا حجة
للعبد على سيده وانه لا ينبغي له ان يعتذر لنفسه فيما خالف
من امره تعالى ونهيه وانه لا حق له على المولى العظيم حتى
يعذره بتاويل او نسيان بل الحجة للمولى تبارك وتعالى
على عبده على كل حال وحكمه على عبده بانه معذور في بعض
الاحوال محض فضل منه جل وعلا وله ان يعذب من يشا
ويرحم من يشا وهو المحمود المنزه عن النقص والظلم
على كل حال واما قصة يونس عليه الصلاة والسلام فليس
فيها نص على ذنب وانما فيها انه ابق وذهب مغاضبا
وهما راجعان الى قومه اي هرب منهم وذهب مغاضبا

لهم

لهم لكفرهم ومجانبة اهل الكفر وهجران اوطانهم من اكبر
الطاعات لو صدرا من غيره الا ان الله سبحانه نبه يونس
عليه الصلاة والسلام بذلك التاديب على انه ليس كغيره
في هذا لانه من خواص حضرته المبعوث لهداية الخلق
من عنده ولا يحصل المقصود من هدايتهم على التمام الا
بصبره على جفايهم ومشاهدة ضلالهم فلا ينصرف هو
اذن الا بالاذن الخاص لا بالاذن العام كغيره فذلك
التاديب تعليم وتربيض للمستقبل لا عقوبة عن ذنب
كما يعتقده من جهل وباطن ذلك التاديب يدل على
الاعتنا العظيم بيونس عليه الصلاة والسلام والتشريف
له بتولى المولى العظيم تربيته وترييضه بلطيف تدبيره
ولم يكله في ذلك لنفسه ولا لاحد من عبيده واما قوله
عليه الصلاة والسلام لا اله الا انت سبحانك اني كنت من
الظالمين فالجواب عنه ما سبق في قول ادم عليه
الصلاة والسلام ربنا ظلمنا انفسنا واما قوله تعالى
فظن ان لن نقدر عليه فمعناه فظن ان لن نضيق عليه
فيما فعل من الخروج عن قومه لانه عليه السلام لم يتعمد
في ذلك معصية ولا قصد مخالفة ويدل على ذلك ما
اخبر الله تعالى به عنه هنا من ظنه ان لا يضيق عليه
لان ذلك مستلزم قطعا لعدم قصده عليه الصلاة والسلام
المعصية اذ من قصد معصية خاف من تضييق الله
تعالى عليه ضرورة وان كان من ادنى المومنين فكيف
باعلاهم وهم رسل الله تبارك وتعالى واما قصة داود

عليه الصلاة والسلام فقال عياض في الشفا لا يجوز ان
يلتفت الى ما سطره فيها الاخباريون عن اهل الكتاب
الذين بدلوا وغيروا ونقله بعض المفسرين ولم ينص
الله تعالى على شي من ذلك ولا ورد في حديث صحيح والذي
نص عليه قوله تعالى وظن داود انما فتناه الى قوله وحسن
ماب وقوله فيه انه اواب فمعنى فتناه اختبرناه واواب
قال قتادة مطيع ثم حكى عن السمرقندي ان ذنبه الذي
استغفر منه هو قوله لاحد الخصمين لقد ظلمك بسوال
نعجتك فظلمه بقول خصمه والى نفي ما اضيف في الاخبار
الى داود عليه الصلاة والسلام من ذلك ذهب احمد بن
نصر وابو تمام وغيرهما من المحققين قال الداودي
ليس في قصة داود عليه الصلاة والسلام واوريا خبر
ثبت ولا يظن بنبي محبة قتل مسلم وقيل ان الخصمين
الذين اختصما اليه رجلان في نتاج غنم على ظاهر الاية انتهى
قلت ولا شك ان في كتب بني اسرايل في هذه القصة تخليطا
عظيما لا يليق ان يلتفت اليه وقد قال علي بن ابي طالب
رضي الله عنه من حدث بما قال هولا القصاص في امر داود
جلدته حدين لما ارتكب من هتك حرمة من رفع الله
قدره واما استغفاره عليه الصلاة والسلام وبكاوه وتضرعه
فجار على المعهود من حال الانبيا عليهم الصلاة والسلام
في اجلالهم المولى الكريم وخوفهم منه وتهيبهم له على
قدر معرفتهم به واما قصة نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم مع زيد مولاه وزينب رضي الله عنهما

فليس

فليس يصح فيها الا ما ذكره مولانا جل وعز في كتابه العزيز
من كونه سبحانه وتعالى زوج لنبينا صلى الله عليه وسلم زينب
بعد فراق زيد لها وشرع بذلك اباحة تزويج حلايل
الادعيا وانهن لا يلحقن في التحريم بحلايل ابنا النسب
والرضاع فقال جل من قايل فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا كها
لكي لا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم اذا قضوا
منهن وطرا وقد اوحى الله سبحانه وتعالى الى نبينا عليه
الصلاة والسلام بما اراد من تزويج زينب له قبل ان
يطلقها زيد فلما القى في قلب زيد حب فراقها ومنع
من المتعة بها لما قرب اوان حرمة امومتها لجميع المومنين
وقربها من سيد ولد ادم واشرف خلق الله اجمعين جاء
يشكوا تعاظمها عليه للنبي صلى الله عليه وسلم وانه
يريد فراقها فامره عليه الصلاة والسلام بامساكها
وبتقوى الله تعالى في شانها عملا بالظاهر الذي امر ان
يحكم به واخفى عليه الصلاة والسلام عن زيد وعن غيره
ما في نفسه الطاهرة المطهرة من وحي الله تعالى له بان زيدا
يفارقها وهي زوجة له بعده حيا منه عليه الصلاة والسلام
ان يظهر ذلك وزينب بعد في عصمة زيد ولان ذلك
ايضا من العلم الذي لم يومر باظهاره للناس في ذلك
الوقت فلما فارقها زيد رضي الله تعالى عنه وزوجها
المولى تبارك وتعالى منه عليه الصلاة والسلام قبل
وانقاد ودخل عليها بلا اذن ولا موامرة مبالغة منه
عليه الصلاة والسلام في اظهار الرضى بعطية المولى

تبارك وتعالى وانساه حينئذ التعظيم لجناب المولى جل وعلا
والحياء منه الالتفات الى مقالة الناس والحياء من زيد او
غيره واتصف في ذلك بما وصف الله تعالى به اخوانه
من الرسل عليهم الصلاة والسلام في قوله جل وعز الذين
يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احدا
الا الله وكفى بالله حسيبا وحينئذ باح عليه الصلاة
والسلام بما اوحى الله تعالى به اليه في شان زيد وزينب
ولم يخش احدا من الخلق ومن هذا التقرير يفهم معنى
قوله تعالى واذ تقول للذى انعم الله عليه وانعمت عليه
امسك عليك زوجك واتق الله وتخفى في نفسك ما
الله مبديه اى تخفى في نفسك ما اوحى الله تعالى اليك به
من مفارقة زيد لها وتزويجك اياها بعده وهذا
هو الذى ابداه سبحانه اى اظهره بعد ذلك وليس
معنى الاية ما يعتقده بعض الجهلة ان الذى اخفاه
النبى صلى الله عليه وسلم في نفسه هو الشغف بحب زينب
وحب فراق زيد لها ليتزوجها بعده ومع ذلك امره
بامساكها حياء منه وخشية من مقالة الناس وهذا
الفهم الركيك لا يرضى به عاقل ولا يرتكبه الا غبى سى الادب
سخيف العقل جاهل ويكذب فهمه من الاية نفسها ان
الله سبحانه وتعالى اخبر انه يبدى ما اخفاه النبى صلى الله
عليه وسلم في نفسه ولم يبد سبحانه بعد ذلك الا مفارقة
زيد لزينب وتزويجها بعده من النبى صلى الله عليه وسلم
لئلا يكون على الناس حرج في ازواج ادعيائهم ولم يبد

سبحانه

سبحانه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان قد شغف بحب زينب
وانه كان يحب فراق زيد لها ليتزوجها بعده فهذه الاية
بنفسها تكذب هذا الفهم السى نعوذ بالله تعالى منه
وكيف يشغف اشرف الخلق بحب شيء من متعة الدنيا
لا سيما بعد ان حصلت في حوز غيره ومولانا جل وعز
يقول له ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم
زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه وقال له ولقد اتيناك
سبعا من المثانى والقران العظيم لا تمدن عينيك الى
ما متعنا به ازواجا منهم وقال عليه الصلاة والسلام لو
كنت متخذا من الناس خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن صاحبكم خليل الرحمن وقال عليه الصلاة والسلام
ما لى وللدنيا الحديث وقال الدنيا جيفة قذرة واما قوله
تعالى وتخشى الناس والله احق ان تخشاه فليس فيه
عتب عليه صلى الله عليه وسلم كما يعتقده من لا خلاق له
ولا ادب ولا فهم ولا ايمان وانما هو مدح له عليه افضل
الصلوات واكمل التحيات وانمى التسليمات بالخلق
الجميل والطبع السليم الكامل وهو الخشية من الناس
اى الحيا منهم ان يقابلهم بما يسوءهم ثم امره سبحانه ان
يرجح خشيته والحيا منه عند ورود امره على الحيا من الناس
وهكذا كان عليه الصلاة والسلام في هذه القضية وغيرها
لا يبالى بشيء اذا حضره حق الله تبارك وتعالى واما قصة
يوسف عليه الصلاة والسلام واخوته فليس فيها على
يوسف عليه الصلاة والسلام عتب واما اخوته فقال

القاضي عياض رحمه الله لم تثبت نبوتهم ليلزم الكلام
على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القران عند ذكر الانبيا
قال المفسرون يريد من نبي من ابنا الاسباط وقد قيل
انهم حين فعلوا بيوسف ما فعلوا كانوا صغارا ولهذا
لم يميزوا يوسف عليه السلام حين راوه ولهذا قالوا
ارسله معنا غدا نرتع ونلعب وان تثبت لهم النبوة
بعد هذا واما قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا
ان راى برهان ربه فالاقرب ان الوقف على قوله تعالى
ولقد همت به ويستانف قوله تعالى وهم بها لولا ان
راى برهان ربه على التقديم والتاخير اي لولا ان راى
البرهان لهم بها وقد علم ان لولا تقتضي امتناع جزايها
لوجود شرطها فيكون هم يوسف عليه السلام بها منتفيا
لرويته برهان ربه ويدل على حفظه عليه السلام من كل
سوء هما كان او غيره قوله تعالى كذلك لنصرف عنه
السوء والفحشا انه من عبادنا المخلصين وقال تبارك
وتعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وقال جل من قايل
وغلقت الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله انه
ربي احسن مثواي انه لا يفلح الظالمون قيل في ربي انه
الله وقيل انه الملك وقد قيل ان معنى هم بها اي يزجرها
ووعظها وقيل بضربها ودفعها وقيل هم بها غمها امتناعه
عنها ويحتمل ان يكون المراد هم بسببها اي اصابه هم
بسبب هذه المحنة التي وقعت فيها من معصية المولى
تبارك وتعالى وما كابدته من المشاق والشغف بحبه

عليه الصلاة والسلام فهو عليه السلام على سبيل الرحمة لها
ان لا تكون وقعت في شي من ذلك من اجله لكنه عليه
السلام لما راى ببصيرته برهان ربه اي الوهبة المولى
الكريم العظيم وعدله تبارك وتعالى في جميع افعاله واحكامه
سلم ورضي وزال همه بها فيكون المعنى على هذا لولا ان
راى برهان ربه لدام همه بها او يكون المعنى لولا ان
راى برهان ربه لسعى فيما يخلصها من هذه المحنة
ويسكن عليها بعض لوعة الاشتياق اليه ولو بوعد
لها في المساعدة على ما احبت منه او نحو ذلك مما يترخص
به في الظاهر على سبيل التورية لضرورة الدفع عن نفسه
وعنها لكن منعه من الالتفات الى شي من ذلك رويته
عليه السلام لبرهان ربه الدال على كمال ملكيته للعبيد وانه
المنفرد بالتدبير والحكم ونفوذ المشية والاقتدار لا معارض
له في حكمه ولا في ملكه فلا يليق بالعبد الفقير المضطر
العاجز الجاهل الا السمع والطاعة والانقياد لامره
ونهيه والرضا والتسليم ظاهرا وباطنا لقضايه وقدره
من غير تاخر ولا ترخص ولا تاويل ولا شفقة على نفسه
او نفس غيره كما قال تعالى ولا تاخذكم بهما رافة في دين
الله ان كنتم تومنون بالله واليوم الاخر وقال جل وعلا
ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فعلى العبد ان يمضي
في طاعة مولاه اصم اعمى ابكم عن كل ما سوى طاعته تبارك
وتعالى وهذا هو الذي فعله الصديق عليه السلام في هذه
القضية مضى مسرعا في طاعة المولى تبارك وتعالى بظاهره

وباطنه مسلم الحكمة غير ملتفت لملك زليخا له ولا
لشغفها بحبه ولا لجمالها الفايق ومنظرها الرايق ولا لوعدها
في ابن ساعدها على ما تحب ولا لوعيدها في ابايه عنها
واستسهل في طلب رضى المولى الكريم المنفرد بالحكم والملك
كل صعب ولم يبال بعداوة جميع العوالم له وغضبهم عليه
اذ فاز برضى المولى الكريم عليه تبارك وتعالى كما قال بعض
الموفقين رضى الله تعالى عنه في مثل هذا

فيا ليت ما بيني وبينك عامر وبيني وبين العالمين خراب
اذا كان منك الود فالكل هين وكل الذى فوق التراب تراب
وليتك تحلو والحياة مريرة وليتك ترضى والانام غضاب

وكل هذا انما حصل للصديق عليه الصلاة والسلام بتوفيق
المولى تبارك وتعالى وعصمته كما قال جل من قايل كذلك لنصرف
عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين واما خبر
موسى عليه الصلاة والسلام مع قتيله الذى وكزه فقضى
عليه فقد نص الله تعالى ان القتيل من عدوه وانما
قصد عليه السلام اغاثة الملهوف الاسرايلي فوكز العدو
القاهر له بنية دفعه عن من استولى عليه فصادف
موته من غير عمد وقوله عليه السلام هذا من عمل
الشيطان المبحى ادب منه في نسبة الفعل المحبوب
للشيطان اليه ولم تحبه الشيطان هنا لايقاعه الكليم
في معصية لانه معصوم منها بل لتوهم الشيطان ذلك
توهما اخطا فيه وخاب فيه ظنه وقوله عليه السلام
ظلمت نفسي فاغفر لي جرى على المالوف من خوف الرسل

والانبيا

والانبيا عليهم الصلاة والسلام من الله تعالى خوف هيبة
وتعظيم وان علموا عدم المواخذة من المولى تبارك وتعالى
ولهذا اعتذروا في الموقف لما علموا عدم المواخذة من
المولى تبارك وتعالى به فعلى هذا يحمل استغفار الانبيا عليهم
الصلاة والسلام وخوفهم واما قوله تبارك وتعالى ولقد
فتنا سليمان فمعناه ابتليناه بولادة شق انسان
حين نسي ان يقول ان شا الله بعد قوله لاطوفن الليلة
على ماية امراة او تسع وتسعين كلهن ياتين بفارس
يجاهد في سبيل الله وليس ذلك عقوبة بل تنبيه من المولى
تبارك وتعالى لخاصته على كمال التحرز في المستقبل وشرفهم
جل وعلا بان تولى رياضتهم بنفسه ولم يكلهم الى غيره من
الاسباب العادية والقا ذلك الشق على كرسيه لكمال
الاعتبار والاعتنا برؤية ما نبه به المولى العظيم عيانا
واياك يا اخي ان تصغ باذنك لما يذكره هنا جهلة المورخين
والمفسرين من العظايم التي لا يرضى ان يلتفت اليها
مومن واما قوله جل وعلا في حق ابراهيم عليه الصلاة
والسلام فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي الخ فهو
اقامة منه عليه الصلاة والسلام الدليل لقومه على حدوث
هذه العلويات التي عبدها قومه وادعوا لها الالوهية
ولذلك قال جل من قايل وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على
قومه الاية لا انه كان عليه الصلاة والسلام يعتقد ربوبيتها
او يشك فيها وعند اقامة هذا الدليل زال عنه ذلك
الاعتقاد او الشك كما توهمه كثير ممن لا خلاق له ممن

يدعي التصوف وغيره لان الانبيا عليهم الصلاة والسلام
معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها في صغرهم وكبرهم
بل هم معصومون من جميع المعاصي صغيرها وكبيرها
عموما على ما سبق تحقيقه فمعنى قوله عليه الصلاة
والسلام هذا ربي اهذا ربي على ما تزعمون بحذف حرف
الاستفهام او من باب ذكر دعوى الخصم لاقامة
البرهان على ابطالها وطلوع هذه الكواكب بعد ان
لم تكن هو في الاستدلال به على حدوثها كالافول الا انه
عليه الصلاة والسلام انما اخر الاستدلال على حدوثها
الى رؤية افولها لما في الافول من التغير بالنقصان قد لا لته
على حدوث تلك الكواكب وعدم صلاحيتها للربوبية
واضح للذكي والغبي اما طلوعها وان كان دليلا على
حدوثها من ناحية تجدده بعد ان لم يكن فانه لما
كان فيه كمال البهاء لما صاحبه من تلك الانوار التي توجب
لذة النفس والامتداد اليها بالابصار قد يسكر
عقل المضني الشهواني المقلد والمعاند فلا يتامل في
وجه دلالته على الحدوث ولا يصغي لسماعها واما قوله
تعالى في حق موسى عليه الصلاة والسلام مع السحرة فاوجس
في نفسه خيفة موسى فخوفه عليه الصلاة والسلام انما
كان لاجل الله وغيرة على توحيده خاف ان لا ينفضح للحاضرين
دلالة معجزته مع خارقهم وقد قيل ان سبب خوفه عليه
الصلاة والسلام انه سمع جبريل عليه الصلاة والسلام
يقول للسحرة عند القايهم حبالهم وعصيهم القوا يا

باولياء الله فخاف من قوله لهم يا اولياء الله ان يكون ذلك
علامة لظهور خارقهم للحاضرين فيتمادوا على الضلالة
والله تعالى اعلم وبه التوفيق وقس على هذا كل ما يرد عليك
من الظواهر وبمثل هذه التاويلات يجب ان يتاول
ما يوهم ظاهره نقصا في حق الملايكة عليهم الصلاة
والسلام كقصة هاروت وماروت وجعلهما ملكين
يعلمان الناس السحر ويزيد فيها كذبة المورخين
انهما عوقبا ومسخا وذلك كله كذب وزور لا يحل
اعتقاده ولا اسماعه بل الذي يجب اعتقاده في جميع
الملايكة ما وصفهم به المولى العظيم تبارك وتعالى انهم عباد
مكرمون وانهم لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وانما الذي يجب
اعتقاده في قصة هاروت وماروت انهما ان لم يكونا
ملكين فواضح وان كانا من الملايكة فتعليمهما للسحر
لم يكن لاجل العمل به بل للتحرز منه بتعريف حقيقته
وبيان شره وعقوبته ولهذا اخبر الله تعالى عنهما انهما
قالا انما نحن فتنة فلا تكفر وهذا كتعليم حقيقة الزنا
وانواع الربا والمحرمات ليحترز المكلف منها لان التحرز
من الشر موقوف على معرفته ولهذا قال حذيفة رضي
الله عنه كان الناس يسالون النبي صلى الله عليه وسلم
عن الخير وكنت اساله عن الشر مخافة ان اقع فيه
واما قول الملايكة عليهم الصلاة والسلام خطابا
لمولانا جل وعلا حين اخبرهم انه جاعل في الارض خليفة

اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك فهو استفهام منهم لمجرد الاستعلام
لا للانكار والاعتراض الموجبين لكفر من صدرا منه
ولهذا اتوا عليهم الصلاة والسلام بجملة ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك احترازا عن ما يوهمه الاستفهام
من الانكار والاعتراض فقالوا عليهم الصلاة والسلام ما
معناه لم نسال انكارا ولا اعتراضا ونحن نسبح اى
ننزه يا مولانا ذاتك وصفاتك عن النقص والتمثيل
وننزه افعالك كيفما تصرفت واحكامك كيفما
توجهت عن الجور والباطل وقبول الانكار والاعتراض
وقولهم بحمدك يعنون ننزه في حال كوننا حامدين
لك اى حامدين مادحين لك بكل كمال على كل حال فتكون
البا للمصاحبة او ننزه بسبب نعمة توفيقك الذى
يوجب حمدك وشكرك لا بحول منا ولا قوة فالبا على
هذا سببية ويكون من باب التعبير بالمسبب عن
السبب لان الحمد بمعنى الشكر مسبب عن النعم ويحتمل
ان يكون المعنى ننزه بنفس حمدك اى مدحك بكل كمال
لان المدح بالكمال تنزيه عن ضده فتكون البا للالة
والله تعالى اعلم وقولهم ونقدس لك يعنون والله تعالى
اعلم نقدس انفسنا اى نطهرها من كل خاطر ردى لك
اى لاجل رضاك والغنية بك عن كل ما سواك ويحتمل
ان يكون المعنى نطهر قلوبنا لاجل خدمتك وعبادتك
اذ لا تصلح الخدمة والعبادة الا مع قلب نقي من جميع

الادران

الادران والتجوا به جل وعلا الهم بقوله انى اعلم ما لا تعلمون
فمعناه والله تعالى اعلم انى وان جعلت في الارض من يفسد
فيها ويسفك الدما فانى اعلم في ذلك من الحكم والمصالح التى
تقع بمحض الاختيار لا باللزوم والايجاب ما لا تقدرون
على الاحاطة بعلمه وبقية ما في الاية من المعانى محله التفسير
وبالله تعالى التوفيق وافضلهم سيدنا ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم وعلى اله عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن
ذكره الغافلون ورضى الله عن اصحاب رسول الله اجمعين
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين لا ريب ولا خفا
لكل موفق ان سيدنا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله
تعالى جل وعلا بالهدى ودين الحق لكافة الانس والجن ارسله صح
وجعل سبحانه شريعته السمحة ناسخة لجميع الشرايع
باقية الى ان تقوم الساعة ولم يخالف في ثبوت رسالته
عليه الصلاة والسلام من اهل الملل والاديان الا البعض
من اليهود والنصارى والحجة عليهم انه عليه الصلاة
والسلام ادعى النبوة والرسالة واظهر المعجزة وكل من كان
كذلك فهو نبى ورسول اما دعواه عليه الصلاة والسلام
الرسالة الى الخلق فامر معلوم بالضرورة واما اظهاره
المعجزة فلانه اتى بالقران واخبر بالمغيبات واظهر افعالا
كثيرة تخرج عن الحصر على خلاف المعتاد بلغت جملتها
حد التواتر واستيفا ذلك مما لا تفى به الاسفار الكثيرة
والتصانيف الطويلة وكل ذلك زيادة على النصوص الدالة على
نبوته وعظيم شرفه الواردة في كتب الانبيا المتقدمين

عليهم الصلاة والسلام المنقولة الى القرى المشهورة فيما
بين اممهم وهي نصوص كثيرة جدا كافية في معرفة
نبوته عليه الصلاة والسلام منها ما جاء في السفر الخامس
من التوراة جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير
واستعلن من جبال فاران وذلك كناية عن انزال
الله تعالى التوراة على موسى عليه الصلاة والسلام بطور
سينا والانجيل على عيسى عليه الصلاة والسلام بساعير
وهو من جبال الشام وانزال القران على نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم بجبال فران وفاران هي مكة بالاجماع
ومعنى جاء الله تعالى جاء شرعه ودينه الحق من هذه المواضع
على ايدي هولاء الرسل عليهم الصلاة والسلام وانظر كيف
عبر عن التوراة بالمجيء وعن ظهور نبينا ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم بالاستعلان الذي يقتضي كمال الوضوح
والظهور اشارة الى كثرة معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم
واظهار دينه على جميع الاديان وانتشاره وبقائه الى ان
تقوم الساعة ومنها ما جاء في السفر الخامس من التوراة
انه تعالى قال لموسى عليه الصلاة والسلام اني مقيم لبني اسرايل
نبيا من بني اخوانهم مثلك واجري قولي في فيه ويقول
لهم ما آمرهم به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي
يتكلم باسمي فانا انتقم منه ولا شك ان المراد ببني
اخوة بني اسرايل بنوا اسماعيل اذ اسرايل وهو يعقوب
من ولد اسحاق اخي اسماعيل عليهم الصلاة والسلام
ولم يبعث من ولد اسماعيل بعد موسى عليهما الصلاة

والسلام

والسلام غير سيدنا ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
ومنها ما جاء في السفر الاول من التوراة انه تعالى قال
لابراهيم عليه الصلاة والسلام ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من تكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة
اليه بالخشوع ولا خفا انه لم يكن من ولد هاجر من
يده فوق الجميع غير نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم فانه بعث الى اهل الارض كافة واظهر الله دينه
على الاديان كلها واذعن له جميع اهل الارض وبسطوا
اليه ايديهم بالذلة والخشوع بعد ما كانت اليد لولد
اسرايل الذي هو يعقوب بن اسحق عليهما الصلاة
والسلام اذ اكثر الانبيا من ولده ومنها ما جاء في
المصحف الرابع عشر من الانجيل انا اطلب لكم الى ابي
حتى يمنحكم ويعطيكم بارقليطا ليكون معكم الى الابد
والبارقليطا روح الحق واليقين والقسط وفي الخامس
عشر من الانجيل فاما بارقليطا فهو روح القدس الذي
يرسله ابي باسمي وهو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشيا
وهو يذكركم ما قلت لكم ثم قال واني اخبرتكم بهذا
قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تومنون به وقوله
ابي معناه ربي والهي وقوله باسمي يعني بالنبوة مثلي
ومعنى البارقليطا النبي كاشف الخفيات ومعنى كونه
روح الحق واليقين والقسط الذي هو العدل ان هذه
الاشيا قبل مبعث نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم كانت لا حراك لها ولا انتعاش ونبينا عليه

الصلاة والسلام اذ بعث هو كالروح لها فترجع حية
قايمة في الارض والاخفا انه عليه الصلاة والسلام هو الذى
احيا الله تعالى به بعد عيسى عليه الصلاة والسلام الحق
واليقين والعدل بعد ما خمدت وماتت وانتشر الباطل
وقوى امره فهو عليه الصلاة والسلام الذى يبقى شرعه
مع الخلق الى الابد وفي المصحف السادس عشر من الانجيل
اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان
لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم البارقليطا وان انطلقت
ارسلت به اليكم فاذا ما جاء هو يفيد اهل العلم ويوبخهم
ويوبخهم ويوقفهم على الخطية والبر ثم قال اذا جاء
روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويذكركم بجميع الخلق
لانه ليس يتكلم بدعة من تلقا نفسه ومعنى انطلاق
عيسى عليه الصلاة والسلام الى ابيه اي ربه عز وجل هو
انطلاقه الى محل رفعته وكرامته والاستراحة من الناس
والتوجه بكلية القلب الى المولى تبارك وتعالى وكونه
يرسل نبينا صلى الله عليه وسلم يحتمل ان يكون معناه
يتسبب في ذلك برغبته الى الله تعالى ويحتمل ان يكون
انه لما علم عليه الصلاة والسلام ان بعث سيدنا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم انما يكون بعد رفعه وتغيبه من
الناس وان رفعه من امارات بعثته صلى الله عليه وسلم
اسند ارساله الى نفسه بهذا المعنى على سبيل المجاز والله
اعلم ومنها ما جا في الزبور من قوله تعالى خطابا
لنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم تقلد ايها الجبار

السيف

١٦٤

السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك
وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك اي يذلون لك
حتى يدخلوا في الاسلام طوعا او كرها او يودوا الجزية
عن يد وهم صاغرون وفي الزبور ايضا يقول الله تعالى
لداود عليه السلام سيولد لك ولد ادعى له ابا ويدعى لي
ابنا فقال عليه الصلاة والسلام اللهم ابعث جاعل
السنة كي يعلم الناس انه بشر وهذا الولد الذى ولد
لداود عليه الصلاة والسلام بهذه الصفة المذكورة هو
عيسى عليه الصلاة والسلام ولم يبعث الله تعالى
بعده جاعل السنة وحاسم البدعة وكاشف الغمة
الا نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم الناس
ان عيسى عليه السلام عبد الله ورسوله وان لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون وانه
ما كان للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض
الا اتي الرحمن عبدا وان مولانا جل وعز احد صمد لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقال اشعيا النبي عليه
الصلاة والسلام حاكيا عن الله تعالى عبدي الذى سرت
به نفسي انزل عليه وحيي فيظهر في الامم عدلي يوصي الامم
بالوصايا لا يضحك ولا يسمع صوته في الاسواق ويفتح
العيون العور ويسمع الاذان الصم ويحيي القلوب
الغلف وما اعطيه لا اعطيه غيره احمد يحمد الله حمدا
ثم اشار الى بلده مكة فقال لتفرح البرية العطشا وسكانها
يهللون الله على كل شرف ويكبرونه على كل رابية لا يضعف

ولا يغلب ولا يميل الى الهوى ولا يسمع في الاسواق
صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصبة الضعيفة
بل يقوى الصادقين وهو ركن للمتواضعين وهو
نور الله الذى لا يطفا ولا يخصم حتى تثبت في الارض
حجتى وينقطع به العذر والى توراته ينقاد الحق
فانظر رحمك الله تعالى الى هذا التصريح العظيم بنبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من تخير ما وجه منها
قوله يوصي الامم فانه يقتضي البعث لجميعهم ولم
يثبت ذلك الا لنبينا عليه الصلاه والسلام وقوله
احمد يحمد الله تحمدنه فهذا تصريح باسمه الشريف وقوله
لتفرح البرية وسكانها الخ فانه لا خفا ان هذه اوصاف
مكة وفي صحف اشعيا عليه الصلاة والسلام
لتفرح اهل البادية العطشا ولتبتهج البرارى
والفلوات لانها ستعطى باحمد محاسن لبنان
وشكل حسن الدساكر والرياض فانظر ايضا الى هذا
التصريح الواضح باسمه عليه الصلاة والسلام وما اكرم
الله تعالى به بلده مكة بسبب بركة وجوده ونشاته
فيها وبعثه منها ومعنى كونها عطشا اى من الرسل
والانبيا عليهم الصلاة والسلام فان بلد معظمهم الشام
ومكة كانت مهملة من النبوة من عهد اسمعيل عليه السلام
فاعطى الله سبحانه لمكة ببعث اشرف الخلق منها صلى الله
عليه وسلم محاسن لبنان اي الشام لان لبنان من جباله
وفي صحف اشعيا ايضا عليه السلام اتت ايام الافتقاد

اتت

اتت ايام الكمال ثم قال لتعلموا يا بنى اسرايل الجاهلين ان
الذى تسمونه ضالا هو صاحب النبوة تفترون ذلك
على كثرة ذنوبكم وعظم فجوركم وفي صحف حزقيال النبى
عليه السلام يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر معاصى بنى
اسرايل وشبههم بكرمة وهي شجرة العنب انه قال لم تلبث
تلك الكرمة ان قلعت بالسخطة ورمي بها على الارض واحرقت
السمايم ثمارها فعند ذلك غرس غرس في البدو وفي الارض
المهملة العطشا وخرجت من اغصانها الفاضلة نار اكلت
تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوى ولا قضيب فاعتبر
رحمك الله هذا التصريح العظيم به عليه الصلاة والسلام وبصفة
بلده مكة والتصريح بما وقع له صلى الله عليه وسلم مع اليهود
بنى اسرايل من تمكينه تعالى له عليه الصلاة والسلام منهم
بالقتل الذريع والسبي والاذلال لهم بضرب الجزية في جميع
بلاد الاسلام وقال دانيال عليه السلام وقد ساله الملك
بخت نصر عن منامة راها فطلب منه ان يخبره بها
وبتفسيرها فقال دانيال عليه السلام ايها الملك رايت
صنما بارع الجمال اعلاه من ذهب ووسطه من فضة واسفله
من نحاس وساقاه من حديد ورجلاه من فخار فبينما انت
تنظر اليه وقد اعجبك اذ نزل حجر من السما فكسره وضرب
راس الصنم فطحنه حتى اختلط ذهبه وفضته
ونحاسه وحديده وفخاره ثم ان الحجر ربا وعظم حتى ملا
الارض كلها فقال له بخت نصر صدقت فاخبرني بتاويلها
فقال له دانيال عليه السلام اما الصنم فامم مختلفة في

فى اول الزمان وفى وسطه وفى اخره فالراس من الذهب
انت ايها الملك والفضة ابنك بعدك والنحاس
الروم والحديد الفرس والفخار امتان ضعيفتان
تملكهما امراتان باليمن والشام والحجر النازل من
السما دين نبى وملك ابدي يكون فى اخر الزمان
يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملا الارض كلها
كما ملاها هذا الحجر فانظر هذا التصريح الجلى
المطابق لسيدنا ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم فانه هو الذى بعث فى اخر الزمان وهو الذى
نبوته وملكه امنه ابدى الى قيام الساعة اذ لا نبى بعده
صلى الله عليه وسلم ولا نسخ لشرعه الشريف ما بقيت الدنيا
وهو الذى بعث الى جميع الامم وظهر عليها كلها وخلط
بين اجناسها وجعلها على اختلاف اديانها واختلاف
لغاتها جنسا واحدا على لغة واحدة ودين واحد اد
كلهم يقرون القران بلغة العرب وبها يصلون الى غير
ذلك وكلهم يدينون بدين واحد وهو دين الاسلام
وبالجملة فنصوص الكتب السابقة الدالة على ثبوت
نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وتعظيم شانه
وايصا الانبيا الماضين عليهم الصلاة والسلام اممهم
باتباعه ونصرته واشاعتهم ذكره وتبشيرات الاحبار
به لا تكاد تنحصر فثبوت رسالته وشرفه على كل ما خلق
مولانا تبارك وتعالى اجلا من الشمس وقد ثبت
الاجماع على افضليته صلى الله عليه وسلم على جميع الخلق

وشواهد

وشواهد ذلك من الكتاب والسنة لا تكاد تنحصر
ولا يلتفت الى من ابتدع وحاول غير ذلك ويكفيك
فى معرفة شرفه وعلو منزلته عند الله تعالى على جميع
المخلوقات عموما بلا استثنا ما اجمع عليه من التقدم
للشفاعة الكبرى فى مواطن الاخرة وتنويه الله
تعالى هناك بقدره والرفع لمنزلته والاكرام له حيث
اجتمع الاولون والاخرون وجميع الانبيا والمرسلين
والملايكة كلهم والمقربين وعم الخطب واشتد الهول
وكل مشغول بنفسه خايف هايب لجلال المولى
العظيم جاث على ركبتيه لما يرى فى ذلك اليوم من
الخطر والهول الجسيم ولا يتجاسر احد فى ذلك
اليوم الهايل على مخاطبة المولى الكريم تبارك وتعالى
فى رفع شى مما نزل سوى عبده وخاتم رسله وعروس
مملكته وسرها واكسيرها وسيد كل ما خلق مولانا
جل وعلا صلى الله عليه وسلم فيقول عندما ينتهى الناس
اليه فى طلب الشفاعة الى المولى تبارك وتعالى انا لها
لا يخاف ولا يهمه امر نفسه ولا يتتعتع ويذهب
حتى يسجد تحت العرش فيقول له المولى جل وعلا ارفع
راسك يا محمد وقل يسمع لك واسل تعط واشفع
تشفع فانظر رحمك الله هذا الخطاب العزيز اللطيف
الشريف له عليه الصلاة والسلام من مولانا تبارك
وتعالى فى ذلك اليوم الهايل الذى غضب فيه سبحانه
غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده

مثله كيف لا وهو صريح في المعنى فلا نزاع ولا ريب ولا
احتمال في انه لا اكرم من نبينا وسيدنا ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم على الله تبارك وتعالى وفي الحديث
انه صلى الله عليه وسلم اول من يقرع باب الجنة فيقول
رضوان عليه السلام بك امرت لا افتح لاحد قبلك
او كما قال وروي ما معناه ان النار عندما تسوقها
الملايكة الموكلون بها بالسلاسل لتحيط بالخلق في
المحشر اذا قربت منهم بنحو خمساية سنة تشهق
شهيقا عظيما منكرا وتنفلت منها الاعناق في
المحشر طول العنق خمساية سنة له فم واسنان من
نار فيصل العنق الى المحشر ويزفر عليهم ويشهق عليهم
شهيقا منكرا لا يستطاع سماعه ويملا عليهم الجو
ظلمة ونارا زيادة على ما هم فيه من الاهوال الجسيمة
ويلتقط العنق الناس من الموقف ويبتلعهم في
ذلك العنق الطويل الى جوفه وحينيذ تجثو على الركب
الملايكة المقربون والانبيا والرسل على جميعهم
افضل الصلاة والسلام فحينيذ ينهض الى النار
نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فيزجرها
عن الناس ويامرها بالتاخر عنهم فتسمع النار
حينيذ ندا من قبل الله تبارك وتعالى اسمعي له واطيعي
وقد روي عنه انه عليه الصلاة والسلام قال انا سيد
ولد ادم ولا فخر وانا سيد الناس وادم فمن دونه تحت
لواي يوم القيامة ولو كان موسى وعيسى حيين

ما وسعهما الا اتباعي وبالجملة فثبوت شرفه وافضليته
على جميع المخلوقات يكاد ان يكون معلوما من الدين
ضرورة بحيث لا يحتاج الى سرد دليل وليس يصح في
الاذهان شي متى احتاج النهار الى دليل تنبيهان
الاول قال التفتازاني في شرح المقاصد الدينية
له بعد ما ذكر الاجماع على انه صلى الله عليه وسلم افضل
الانبيا والمرسلين اختلفوا في الافضل بعده فقيل
ادم عليه السلام لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول
عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم عليه السلام
لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى عليه السلام
لكونه كليم الله تعالى ونجيه وقيل عيسى عليه السلام
لكونه روح الله تعالى وصفيه الثاني قال الشيخ العارف
بالله تعالى المحقق السالك الحجة المربي قدوة
المريدين وعلم المهتدين حجة الله تعالى ابو عبد
الله محمد بن عباد رحمه الله ورضي عنه في رسايله في معنى
الافضلية التي ثبتت بين الانبيا والرسل وفي
معناهم الملايكة على جميعهم افضل الصلاة والسلام
قال انما وقعت الافضلية بينهم بحكم الله تعالى
بافضلية بعضهم على بعض لا من اجل علة موجبة
لذلك وجدت في الفاضل وفقدت من المفضول وللسيد
ان يفضل بعض عبيده على بعض وان كان كل واحد
منهم كاملا في نفسه بالغا من ذلك الغاية التي تليق
به من غير ان يحمله على ذلك وصف يكون فيه دون غيره

وذلك مما يجب لذ تحقق سيادته والتمثيل بالسيدا مرتقريبي
اذلا يخلو من البواعث والاعراض والله تعالى منزه عن
جميع ذلك ثم ان الله تعالى اعلم بما يقتضيه الحكم بالافضلية
فهذا هو الذى يظهر لي في سبب وجود الافضلية بين
الانبيا عليهم الصلاة والسلام ولا يتصور عندي انكار
لذلك واما ان يعتقد في سبب وجود الافضلية كون
صفات الفاضل ناقصة وصفات الافضل كاملة فهو
عندي تكلف وتعسف ولا يسلم من يعتقد ذلك
من الوقوع في سوء الادب وما زلت استثقل ما تطابق
عليه الجم الغفير من العلما والمحققين حيث يقولون
ان فلانا من الانبيا حاله كذا وحال نبينا كذا وشتان
ما بين الحالين ويقولون ان كان فلان اختص بكذا
فعند نبينا ما هو اعظم من ذلك كما قالوا في انفجار
الما من الحجر لموسى عليه السلام وانفجار الما من بين
اصابع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولم يفرقوا بينهما
بسوى ان الحجر مالوف منه انفجار الما والاصابع
لم يولف منها ذلك حتى ان بعض اهل العصر الذى
يلي عصرنا نظم قصيدة طويلة مليحة استنبط فيها
من احوال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ما
وازن به جميع معجزات الانبيا عليهم الصلاة والسلام
وشريف احوالهم وسلك مسلك ما ذكرناه من
التباين بين قدر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وغيره
من الانبيا عليهم الصلاة والسلام وقد احسن في

ذلك

ذلك من حيث الاستنباط واسلم لما يفهم منه من النقص
والانحطاط فان قالوا اذ ذلك مما تقتضيه افضلية نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم قلنا لهم من اين لكم ذلك والذى
تقتضيه افضليته لا نعرف من تلقا انفسنا جملها
ولا [illegible] تفاصيلها وانما نعرف ذلك من قبله
عليه الصلاة والسلام لانا لم نعرف من قبله الا
امورا جملية لا نعلم حقايقها الا من قبله وامورا
تفصيلية ربما نعلمها كقوله اعطيت كذا واعطيت
كذا وفضلت بكذا او ما في معناه هذا فاذا اعتقدنا
افضليته باخباره ايانا بذلك ووقفنا على ما اخبرنا
به من بعض البعض مما يقتضيه حكم الله تعالى له
بالافضلية ثم اقتصرنا على ذلك ولم نتجاوز الى ان نتعرض
لالتماس ما يوجب وجود الافضلية من قبل نظرنا الى
ما اعطي من الايات وما طبعه الله عليه من محامد
الصفات وما اتصف به من محاسن الحالات وما فقده
غيره من الانبيا عليهم السلام من بعض هذه الاشيا
كنا في ذلك مصيبين سالمين من سوء الادب مع
خواصه واحبابه والا فسوء الادب والوقوع في
الشبه لازم لنا الزوما ضروريا لا محيص عنه كما فعله
ايمتنا رضي الله تعالى عنهم ولا اقول انهم في ذلك
بمنزلة من هدم قصرا وبنى مصرا او بنى قصرا وهدم
مصرا ولكنهم بمنزلة من هدمها جميعا لان الافضل
لا يحب ان يفضل بشي لم يجعله مولاه سببا في وجود

افضليته ولا يجب ايضا ان يحط الفاضل عن رتبته
كما قال عليه الصلاة والسلام لا تفضلوا بين الانبيا ولا
تخيروني على موسى ولا يقولن احدكم انا خير من يونس
ابن متى والمفضول لا يجب ان يجعل للمفضولية علة
لم يجعلها مولاه سببا لذلك وهو فقده لما اتصف
به الافضل ولا يجب ايضا ان يفرق بينه وبين
الافضل وهم جميعا رسل الله عز وجل وعدم محبة
كل واحد منهم لهذا الحكم انما هو لحق الله تعالى الا انهم
فان سوء الادب معهم يجر الى سوء الادب مع الله
تبارك وتعالى وهذا عظيم فهذا كلام جرّ اليه ما كنا
بصدده من بيان ان الاسما التي سمى الله تعالى بها
نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم او احدا من انبيائه
ورسله عليهم الصلاة والسلام لا يقال في بعضهم
انه اشرف من بعض من حيث تسمية الله تعالى
له بذلك واما من حيث تسمية غيره كما اذا سمى
ذلك الشخص المختص نفسه فلا ينبغي له ان يسمي
نفسه الا باسم العبد ولا يختار الا ذلك كما قال صلى
الله عليه وسلم خيرت بين ان اكون نبيا ملكا او نبيا
عبدا فاخترت ان اكون نبيا عبدا ولو وجد صلى الله عليه
وسلم اسما يتضمن من التلاشي والعدم اشد مما
يتضمنه اسم العبد لتسمى به واختاره ويكون اسم
العبد من هذه الحيثية اشرف اسمائه كما قال الشاعر
لا تدعني الا بيا عبدها فانه اشرف اسمائي

ثم قال ولا معنى عندي لقول من قال في قوله صلى الله
عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا فخر اي لا فخر لي بالسيادة
وانما الفخر لي بالعبودية لان الفخر امر مذموم مطلقا وهو
الذي تقاه صلى الله عليه وسلم ونزه نفسه عنه فقال
ولا فخر خاف صلى الله عليه وسلم ان يتنبه بعض من سمع
اول كلامه الى انه افتخر فحفظ صلى الله عليه وسلم موضع
الفتنة من قلوب السامعين فقال ولا فخر اي انما
اعلمتكم بسيادتي لتعلموا بذلك منزلتي ومكانتي
ولاقوم بواجب حق ربي ولاعمل بامره في التحدث
بنعمه واشهار امرها واشادة ذكرها وقول من
قال في معنى الحديث انما الفخر لي بالعبودية كلام لا
افهمه لان العبودية نسبتها اليه والى غيره نسبة
واحدة فان قيل انما عنى بذلك العبودية التي هي حاله
ومقاله قلنا انما يصح الفخر بها ان صح من حيث كونها
منة من الله تعالى عليه فان صح الفخر بها من هذا
الوجه فلم لا يصح افتخاره بالسيادة وهي ايضا منة
من الله تعالى عليه فالظاهر انه عليه الصلاة والسلام
نفى التفاخر لنفي المطلق ولم يخص ذلك بسيادة
ولا غيرها كما قال صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا
فخر وانا حامل لوا الحمد يوم القيامة ولا فخر وانا اول من
تنشق عنه الارض ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع
ولا فخر وانا اول من يحرك حلق الجنة فادخلها مع فقرا
المومنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر

١٧٠

فبان لك بهذا كله ان اطلاق الاولوية والاشرفية
في بعض الاسماء دون بعض من غير نظر الى ما ذكرناه
من تسمية الله تعالى وتسمية غيره قصور في النظر
انتهى بلفظه وما قبله بالمعنى وليكن هذا ما قصدناه
من هذا الشرح المبارك ان شاء الله تعالى والحمد لله تعالى
على ما من به من بدء ذلك واتمامه نسأله سبحانه وتعالى
ان يجعله خالصا لوجهه نافعا لنا ولكل من اجتهد
في تحصيله يوم لا ينفع مال ولا بنون وان يجعله
نورا يسعى بين ايدينا وايديهم الى جنات عدن مع
الابا والامهات والاخوة والذرية والاحبة من كان
منهم في الماضي والحال ومن سيكون بجاه نبيه واشرف
خلقه سيدنا ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
وعلى اله وصحبه صلاة وسلاما نامن بهما في كل موطن
يخاف فيه امثالنا اهل الجرايم المذنبون ثم الحمد
لله رب العالمين والصلاة والسلام على
سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين
وامام المرسلين وآخر دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين
والحمد لله كما هو اهله
اللهم اغفر لنا ولوا
لدينا ومشايخنا
وقرابتنا وجميع من قال امين وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين ابدا الابدين
يا رب العالمين وكان الفراغ من نقله ١٠ ربيع الاول ١٣٤٦

